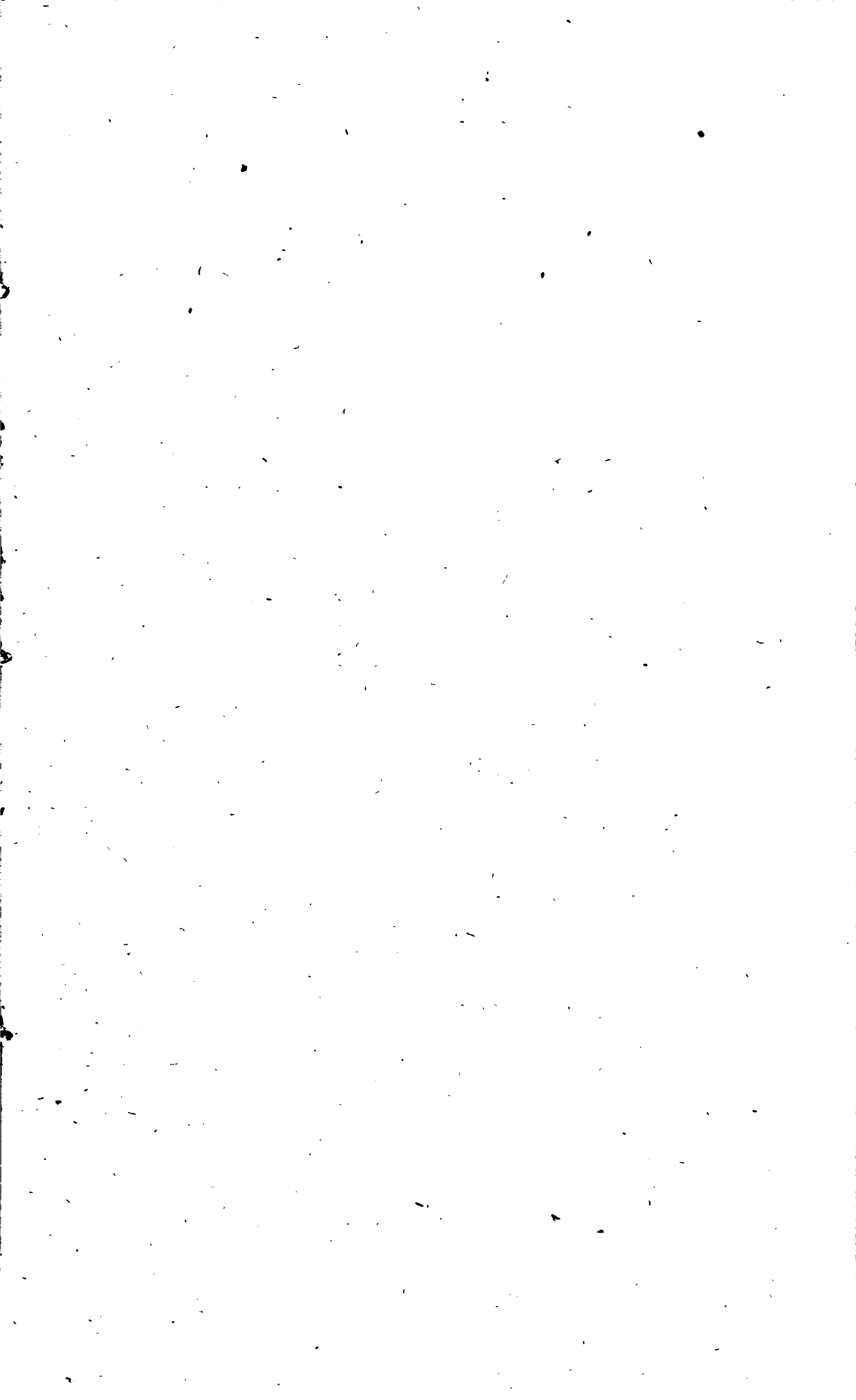
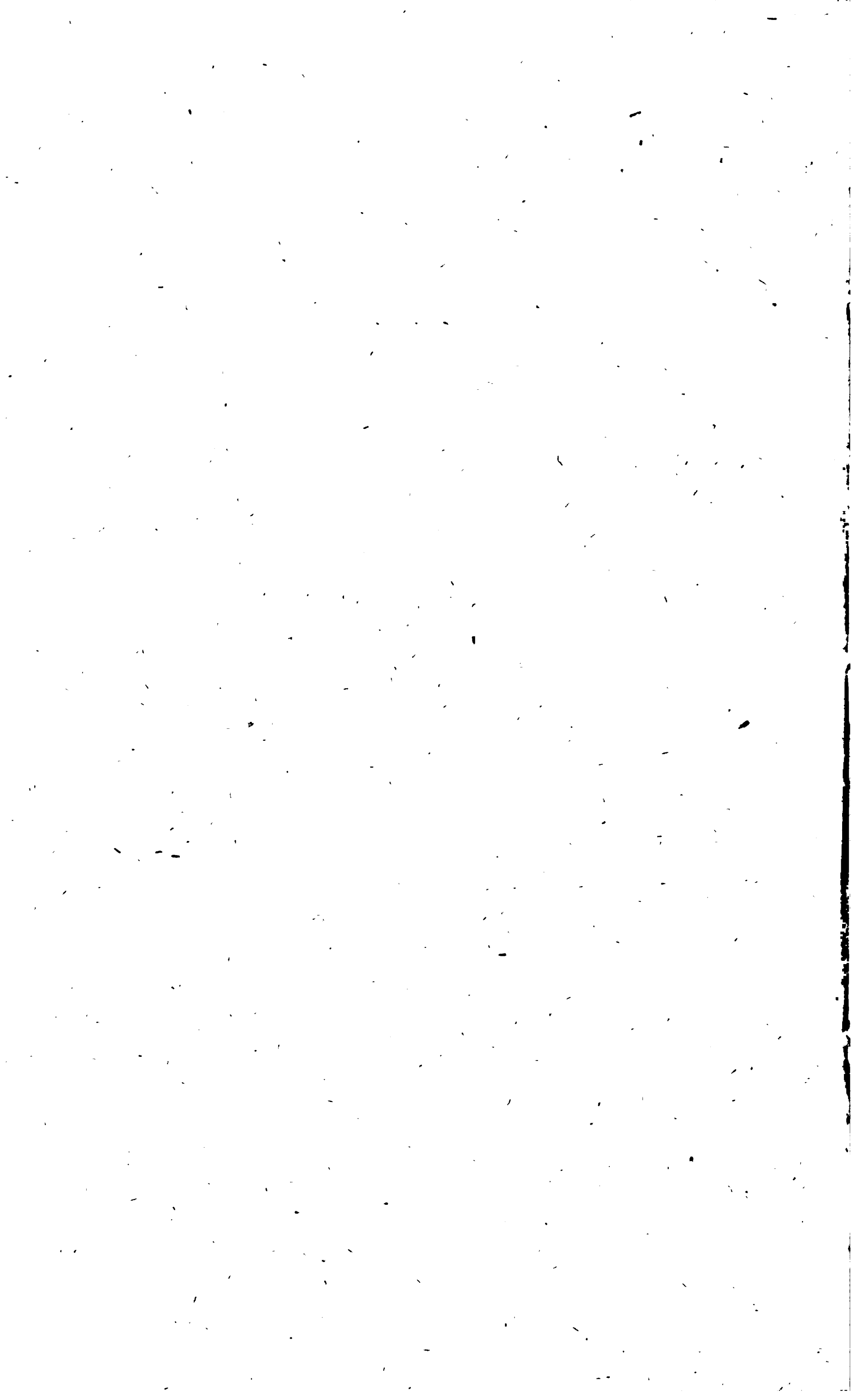

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6RP8 7





Das Christliche

im

Plato und in der platonischen Philosophie,

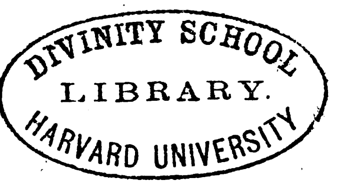
entwickelt und hervorgehoben

von

(Georg) Christian (Benedict)

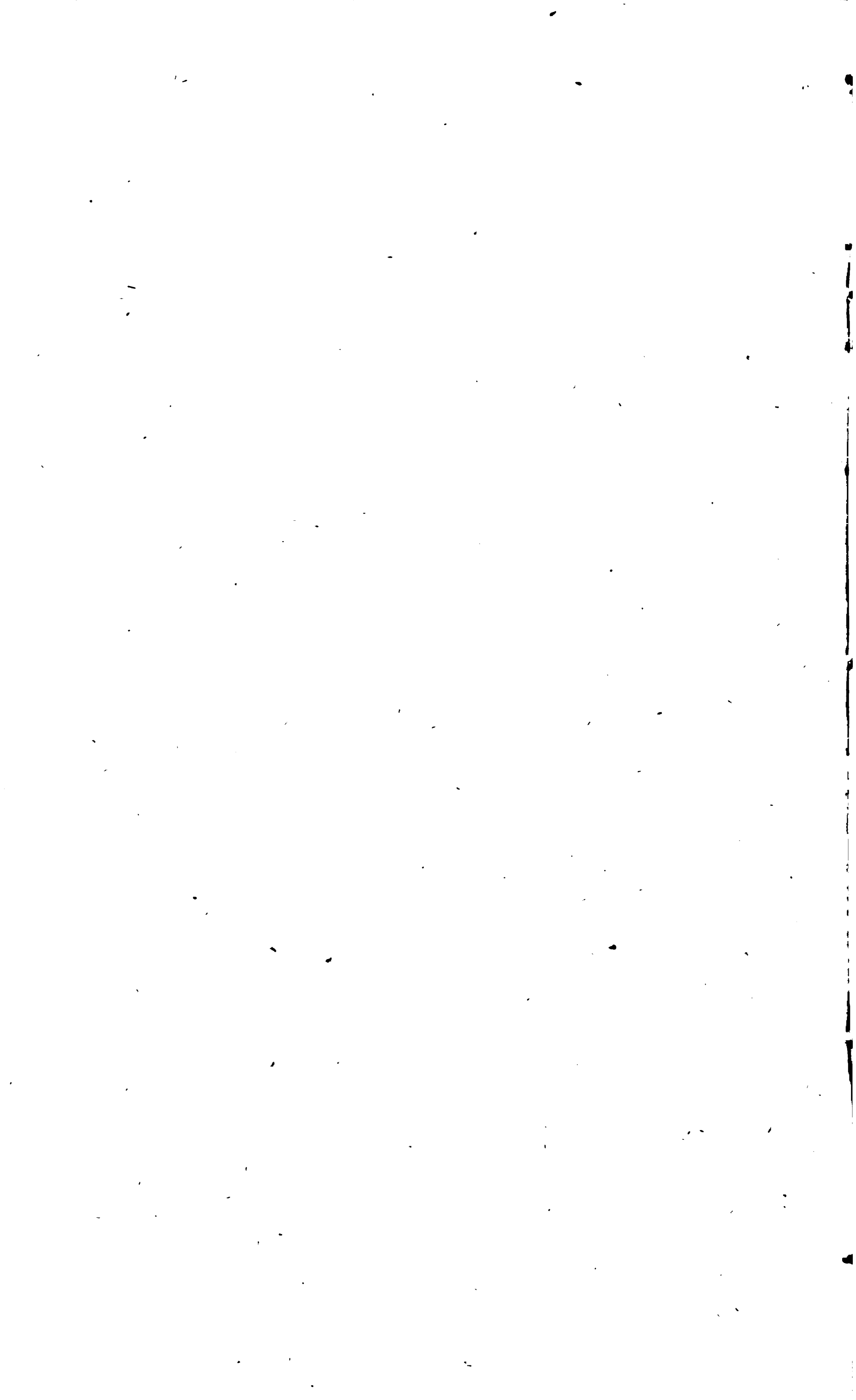
D. C. Ackermann,

Archidiakonus zu Jena.



Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1835.



Dem Herrn

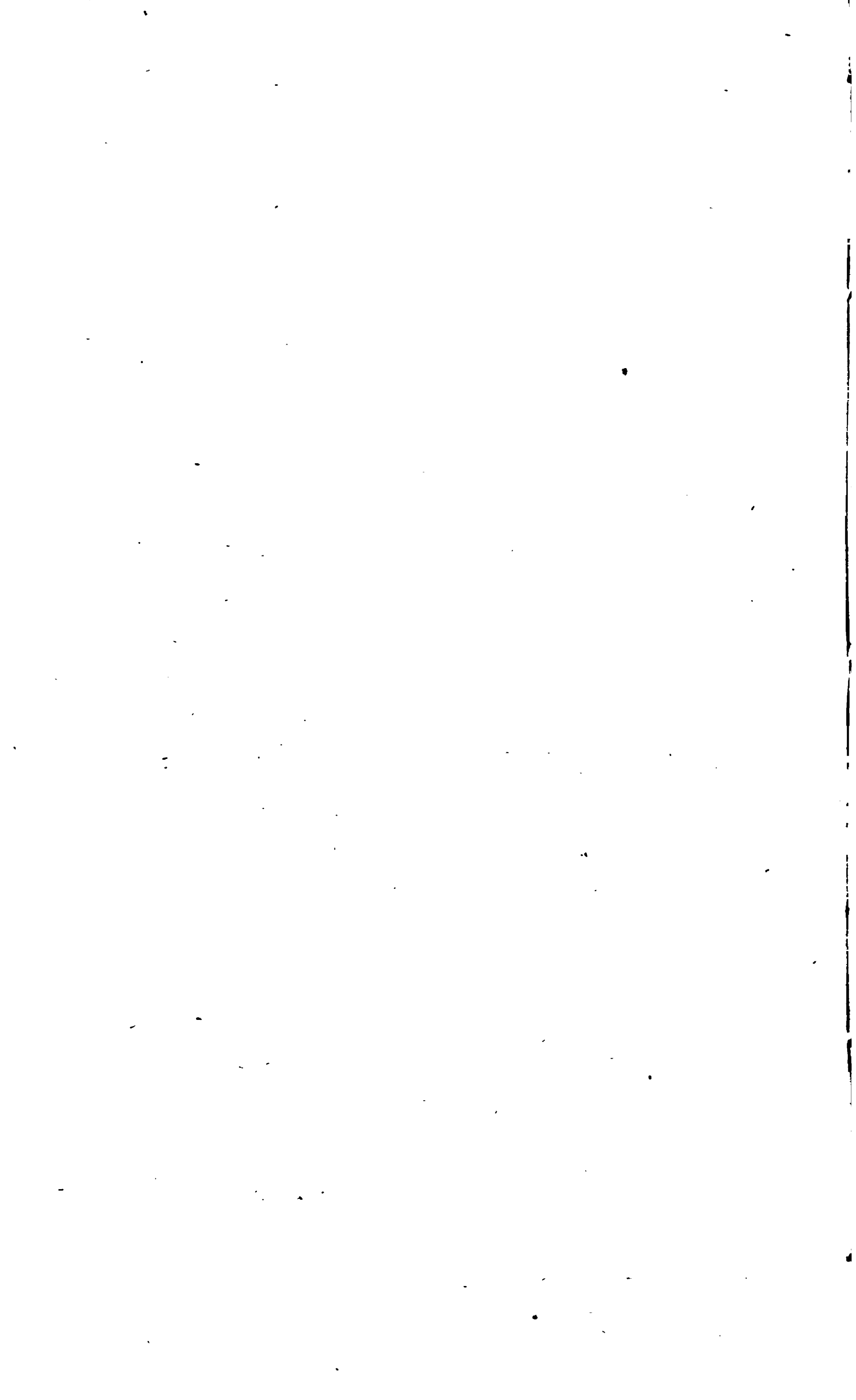
D. J. C. E. Schwarz

Superintendenten und Professor der Theologie zu Jena

in Freundschaft und Hochachtung gewidmet

von

dem Verfasser.



Unsre Ansichten und Denkweisen, verehrter Mann! sind zwar in gewissem Betracht so verschieden und abweichend von einander, wie unsre Naturen; doch hat dieß Gottlob! dem Entstehen und der Fortbildung eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen uns bis jetzt kein Hinderniß in den Weg gelegt. Streben wir doch in der Hauptsache, nur von verschiedenen Punkten aus, nach Einem Ziel!

Lassen Sie mich Ihnen die gegenwärtige Schrift mit dem Gefühl der dankbaren Anerkennung dessen, was Sie mir seit Ihrem Hierseyn gewesen und ge-

worden sind, und mit dem herzlichen Wunsche dar- bringen, daß sie eine neue Stufe zur gegenseitigen An- näherung und Verständigung für uns werden möge.

Jena, den 10. Februar 1835.

Treulichst

der Ihrige

Dr. Ackermann.

Vorrede.

In der außerordentlich reichen Literatur über Plato, Platonismus und Christenthum ist doch kein Werk vorhanden, welches den Gegenstand, mit dem sich die vorliegende Schrift beschäftigt, auf eine dem jetzigen Stand der Wissenschaft entsprechende Weise erörterte. Denn die in früheren Jahrhunderten darüber erschienenen Schriften fassen und behandeln ihn zu äußerlich und empirisch. Ich hielt es daher bei der großen Wichtigkeit dieses Gegenstandes für Theologie und Philosophie, und bei dem gewiß ziemlich allgemeinen Interesse, dessen er sich zu erfreuen hat, für eben so nothwendig als zeitgemäß, ihn einer sorgfältigen Bearbeitung auf's Neue zu unterwerfen, freilich mehr durch entschiedene Neigung dazu getrieben, als durch reiches und tiefes Wissen genugsam dazu befähigt.

Ich habe an dieser, schon seit vielen Jahren beabsichtigten Schrift stets mit großer Freudigkeit und Liebe gearbeitet; aber ich kann nicht sagen, daß ich sie jetzt, wo sie vollendet vor mir liegt, mit einer rein freudigen Empfindung betrachte. Denn ich sehe, wie weit sie,

alles angewendeten Strebens ungeachtet, hinter der Idee zurückgeblieben ist, die ich von ihr im Geiste trug. Und wie könnte es auch anders seyn! Platonismus und Christenthum sind viel zu unendliche Größen, als daß auch der Befähigtste, der ihr Verhältniß zu einander zu bestimmen sucht, sich völlig genug gethan zu haben glauben könnte. Ich halte meine Mühe bei diesem Versuch einer solchen Bestimmung für hinlänglich belohnt, wenn er Grund und Anlaß zu neuen und tieferen Forschungen und vollendeteren Darstellungen wird.

Gar Manches werden die Beurtheiler meiner Schrift mit Recht daran auszusetzen finden, auf manches Uebersehene oder irrig Gefaßte mich aufmerksam machen; für jede wahrhaft belehrende und wohlmeinende Beurtheilung bin ich im Voraus von Herzen dankbar. Manches — wie wäre das anders möglich! — wird auch wohl falsch verstanden, in's Schiefe gezogen, und unrecht gedeutet werden! Denn wenn, wie man täglich gewahr werden kann, selbst die genausten Bekannten und Freunde im einfachen Gespräch über die alltäglichsten Dinge einander häufig mißverstehn, und ihre gegenseitigen Aeußerungen bestreiten, blos weil sie dieselben nicht mit einem klaren, vollen, und dem Sprechenden zugewendeten Bewußtseyn aufgefaßt haben, so wird und kann man sich über die große Menge von Mißverständnissen und Sinnesentstellungen, die ein Schriftsteller im Publicum zu erleiden hat, wahrlich nicht verwundern. Der geschriebene und gelesene Gedanke ist hülflos, wie Plato sagt; er kann sich nicht vertheidigen, nicht in andrer Form sich geben, und seine verkannte Seite nicht herausstellen, wenn er schief betrachtet und ergriffen wird; und was soll ihn vor der raschen

Verurtheilung von Seiten derer schützen, deren persönliches oder Partheiinteresse sein ungültig Erfundenwerden fordert? Leser und Beurtheiler, die dem Autor wirklich den Gefallen thäten, aus sich heraus zu gehn, und wenigstens auf so lange, als sie sich mit ihm beschäftigen, ihre Betrachtungsweise der Dinge zu verlassen, und sich auf den Standpunkt des Autors zu stellen, finden sich aus begreiflichen Gründen höchst selten. Das Bequemere zieht ein Jeder gern dem Unbequemeren vor, und so bleibt denn auch jeder Leser lieber zu Hause, als daß er sich vom Schriftsteller auf Wege, die nicht nach seinem Geschmack sind, führen ließe, und versichert diesem, was er ihm dort zu zeigen habe, das könne er alles auch vom Fenster seiner Wohnstube aus sehn.

Kann ich auch nicht alle Mißverständnisse verhüten, die meine Schrift erzeugen wird, so will ich doch wenigstens über einige Punkte, die etwa dazu Anlaß geben könnten, mit wohlwollenden Lesern mich hier kürzlich zu verständigen suchen.

Manche Gedanken sind, wie mir beim Wiederdurchgehn meines Buches aufgefallen ist, etwas zu keck und kurz ausgedrückt, und lassen sich daher mit einem geringen Aufwand von Witz leicht mißhandeln. Wenn es z. B. S. 159 heißt: „alle wirkliche Geistesfreiheit concretisirt sich von einem Passivum aus", — so ist dieser Satz wohl ohne große Mühe als ein zu bespöttelnder darzustellen, wenn man etwa den Hauptnachdruck auf das Passivum legt. Der Accent liegt aber auf w i r k l i c h, und nicht die an und für sich seyende Freiheit ist dort gemeint, sondern die in die Erscheinungswelt eintretende, und sich h i s t o r i s c h in ihr manifestirende.

Manche Begriffe, Sätze und Hindeutungen kommen im Laufe der Untersuchung öfters wieder vor. Ich muß bitten, dieß nicht durchaus als unnöthige Wiederholung anzusehn und zu tadeln. Einem, der einen Berg besteigt, bietet sich die Ansicht der unter ihm liegenden Gegend unterwegs mehrmals dar. Dem flüchtigen Blick erscheint das wiederkehrende Landschaftsbild immer als dasselbe; der aufmerksame erkennt aber von jedem neuen Standpunkt aus neue Gestaltungen und Beleuchtungen darin.

Die Untersuchung selbst ist von so hohem und ächt menschlichen Interesse, daß ich auch denen, die nicht Theologen oder Philosophen vom Fach sind, die Möglichkeit, daran Theil zu nehmen, verschaffen zu müssen glaubte. Deßhalb habe ich den Text in einer jedem wissenschaftlich Gebildeten verständlichen Sprache zu halten gesucht, und das mehr nur den Fachgelehrten Angehende in die Anmerkungen gebracht. Der philologische Zweig des Platostudiums hat übrigens durch gegenwärtige Abhandlung wenig oder nichts gewonnen, da ich nicht Philolog genug bin, um die Weiterbildung desselben auf eine namhafte Weise zu fördern. Die Anmerkungen selbst bedürfen freilich, besonders in Absicht auf das Formelle derselben, der Nachsicht gar sehr. Es ist bei dem behandelten Gegenstand, und vorzüglich für einen angehenden Autor, ungemein schwer, gute Anmerkungen zu machen, die aus der Fülle des sich dazu aufdrängenden Stoffes das Bedeutendste und Wesentlichste in bündiger Kürze darbieten. Daß ich nicht selten Schriftsteller von entgegengesetzten oder doch höchst abweichenden Ansichten dicht hinter einander citire, mö-

ge mir ja nicht sogleich als plumper Synkretismus oder Eklecticismus verargt werden. Bergen will ich übrigens nicht, daß in mir der Glaube an die stille und ausgedehnte Macht der Wahrheit lebt, von der oft auch die scheinbar heterogensten Richtungen innerlich zusammengehalten werden, weßhalb es mir denn auch große Freude macht, in allen Erscheinungen auf dem physischen wie im geistigen Gebiet das Verwandte oder Gleichartige aufzusuchen und zu entdecken. Ich weiß, welche Gefahr mit diesem Streben verknüpft ist, und daß es daher von Vielen gemißbilligt und ängstlich gemieden wird. Die Denker und Beobachter theilen sich überhaupt in dieser Beziehung, wie Göthe treffend bemerkt, (nachgelassene Werke 10, S. 203.) in 2 Classen; die Einen sind mehr dem verbindenden, die Andren mehr dem trennenden Verfahren zugethan; Jene fassen das Mannichfaltige gern in gewisse Einheiten zusammen, Diese können das Aehnliche nicht scharf und fein genug von einander unterscheiden, und dieser innere Gegensatz der Denk- und Beurtheilungsweise tritt nur gar zu oft auch äußerlich in heftiger gegenseitiger Bekämpfung auf. Aber muß denn dieser unvermeidliche, und der Wahrheit meistentheils sehr förderliche Streit immer nur auf eine völlige Vernichtung der gegnerischen Methode, die Dinge zu betrachten, ausgehn? Können denn die Gegner, bei allen Irrthümern, die sie einander im Einzelnen nachweisen, die Richtigkeit oder Statthaftigkeit ihres Denkverfahrens im Allgemeinen einander nicht zugestehn? Können sie sich nicht zu der Einsicht erheben, daß ein jedes von beiden nothwendig und in seiner Art tüchtig ist, und daß beide einander fordern, voraussetzen und ergänzen, und dafern sie sorgsam gehand-

habt werden, der Wissenschaft gleich wesentliche Dienste leisten?

Einige Philosophen werden vielleicht an dem theologisch christlichen Colorit, in welchem sie hier den Platonismus auftreten sehn, einigen Anstoß nehmen, und diese Darstellung desselben der Verfälschung zu bezüchtigen zu eilig geneigt seyn, weil sie nemlich, wenn sie den Plato lesen und aus ihm referiren, ihn mit ganz andern Augen, von einem ganz andern Standpunkt aus, und zu ganz andern Zwecken ansehn und verarbeiten. Freilich tritt der eigentlich philosophische und streng wissenschaftliche Gehalt und Charakter der platonischen Philosophie gegen die religiös praktische Tendenz derselben in meiner Darstellung weit zurück. Aber gerade diese Seite am hellsten zu beleuchten und am meisten hervorzuheben, war ja meine Absicht und Aufgabe, und indem ich dieser Aufgabe zu genügen suche, leugne ich weder, daß die platonische Philosophie von einem andern Punkt aus betrachtet etwas anders als hier gestaltet erscheint, indem sie neue, hier nicht beachtete Züge entfaltet und hervortreten läßt, noch auch behaupte ich, mein bei dieser Arbeit eingenommener Standpunkt sey der absolut umfassendste, und die richtigste Erkenntniß des ganzen Platonismus allein gewährende.

Wollten es die Theologen für unstatthaft erklären, daß ich im 5ten Capitel den Begriff des Christlichen nicht, wie ich ihrer Meinung nach gesollt, auf biblisch-exegetischem Weg entwickelt hätte, sondern wie sie vielleicht sagen werden, mich durch eine halbpoetische Betrachtung des Lebens darauf hätte führen lassen, so mögte ich sie fragen, ob sie denn meinten, das sey nur so von ohngefähr, und etwa blos einem plötzlichen Einfall

zu Liebe geschehn, und ob ihnen die Bedeutung und Nothwendigkeit gerade dieses Gedankengangs aus der Natur sowohl, wie aus der Behandlungsweise des gesammten Stoffs nicht einleuchtend geworden sey?

Am meisten aber fürchte ich, daß Viele die vorliegende Schrift in Absicht auf die Fassung und Lösung der Hauptaufgabe mit falschen Erwartungen und Ansprüchen zur Hand nehmen werden, und weil sie denselben darin kein Genüge geleistet sehn, sich werden für berechtigt halten, ein scharfes und bittres Urtheil über sie zu fällen.

Ich kann es mir als sehr möglich denken, daß Viele sich den Inhalt einer Schrift über das Christliche im Plato als einen recht tief speculativen, und die Hauptprobleme der Theologie und Religionsphilosophie erörternden vorstellen. Sie werden vielleicht sogar meinen, auf einem andern, als dem bezeichneten Gebiet, dürfe die Aufgabe nicht gefaßt, und könne sie gar nicht gelöst werden. Denn, werden sie sagen, worin anders, als in der speculativen Theologie kann dasjenige enthalten seyn, was den Plato, den theologischsten aller heidnischen Philosophen, in seiner geistigen Verwandtschaft mit der christlichen Offenbarung erscheinen läßt, als deren höchste und wesentlichste Lehre doch unstreitig die von Gott und von seinem Verhältniß zur Welt angesehen werden muß?

Diejenigen nun, die sich von meiner Schrift viel Anregung oder Befriedigung von dieser Seite her versprechen, werden sich wahrscheinlich von ihr nicht sonderlich angesprochen fühlen, und namentlich die beiden Hauptbegriffe im 5ten und 6ten Capitel tief unter ihren metaphysisch hochgespannten Erwartungen finden.

Es sollte mir leid thun, wenn mehrere Leser über eine Täuschung dieser Art zu klagen sich bewogen fühlten; ich könnte ihnen aber in Wahrheit die Versicherung geben, daß ich an derselben ganz und gar nicht Schuld sey, und daß sie es nur mit meiner Verheißung recht ehrlich und genau zu nehmen gebraucht hätten, um sich das unangenehme Gefühl derselben zu ersparen. Das Christliche im Plato und in seiner Philosophie habe ich beleuchten und herausseßen wollen, nicht das Verhältniß und die Verwandtschaft seiner Theologie zu der des Christenthums! Das Christliche der platonischen Philosophie als solches ist nichts weniger als identisch mit dem christlichen Geist seiner speculativen Gotteslehre; seine Theologie verhält sich zu seiner Christlichkeit nur wie das Besondre zum Allgemeinen; sie ist nur eine von den mancherlei Erscheinungsformen, an denen und in denen sich das Christliche, das in ihm lag, zu erkennen giebt. Da ich dargethan zu haben glaube, daß das Wesentliche des Christenthums nicht in seiner Heilslehre, sondern in seiner Heilandswirksamkeit enthalten sey, so konnte ich doch begreiflicherweise das Christliche bei Plato nicht in seiner Lehre von Gottes Wesen, sondern nur in seinem gläubigen Bewußtseyn dessen suchen, was die göttliche Kraft und Güte Heilsames in der Welt bezweckt und wirkt.

Weit entfernt also den Tadel derjenigen, die etwa aus dem berührten Grunde mit dem Lösungsversuch meiner Aufgabe unzufrieden seyn sollten, für einen gegründeten anzuerkennen, glaube ich vielmehr im Gegentheil auf eine Art von Lob dafür Anspruch machen zu dürfen, daß ich in den naheliegenden Fehler einer theologisch speculativen Behandlungsweise meines Gegenstan-

des nicht gefallen bin, und das Christliche nicht da, wo es auch gar nicht angetroffen werden kann, in einem einzelnen Zweige, sondern vielmehr im ganzen Stamm und in der Wurzel zu erfassen gesucht habe.

Ich müßte eine Abhandlung und nicht eine Vorrede schreiben, wenn ich mich auf eine weitre Auseinandersetzung des hier Angedeuteten einlassen wollte. Eine gründliche öffentliche Besprechung und Verständigung darüber wäre übrigens wohl höchst wünschenswerth und an der Zeit. Denn die alte, und aus begreiflichen Ursachen uns Allen mehr oder minder anhängende Gewohnheit, wenn vom Christlichen oder vom Christenthum die Rede ist, sogleich oder gar ausschließlich an etwas Doctrinelles zu denken, ist noch immer eine reichlich strömende Quelle schwer zu beseitigender Streitigkeiten und Irrthümer.

Gerade das Schlichte der beiden Hauptbegriffe im 5ten und 6ten Capitel, das Manchem vielleicht anstößig seyn wird, der bei dem Namen Plato nichts als Gott weiß was für hohe und schwer zu verstehende theologische Dinge im Sinn hat, kann, wie mir dünkt, für ein nicht ganz unbedeutendes Kennzeichen gelten, daß ich, dem Christlichen in ihm nachforschend, den rechten Weg dazu eingeschlagen habe. Denn das Christliche in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, um welche es mir bei dieser Untersuchung hauptsächlich zu thun gewesen ist, tritt, wie das Evangelium, stets schlicht und äußerlich gering scheinend auf. Das speculativ Hohe, das es in sich trägt, entfaltet sich erst recht nach seiner Verpflanzung in das rein speculative Gebiet der philosophischen Theologie. Vielleicht, wenn Gott Zeit und Kräfte giebt, versuche ich später, eine Parallele zwischen Pla-

tonismus und Christenthum auch in dieser Hinsicht zu ziehen.

Möge übrigens der, dem im Grunde alle Kräfte, auch die es nicht wissen und wollen, dienen, die gegenwärtige Schrift als einen geringen Beitrag zur Förderung seines Reiches wirken lassen, und zu dem Ende bei ihrem Ausgang in die gährungsvolle Welt mit seinem Geist und Segen sie begleiten!

Jena im Februar 1835.

Inhaltsverzeichniß.

I.

Erste, oder empirische Auffassung des Gegenstandes.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

II.

Genetisch entwickelnde Darstellung.

I.

Erste, oder empirische Auffassung des Gegenstandes.

Erstes Capitel.

Wie es von jeher anerkannt worden ist, daß etwas Christliches im Plato [1]) vorhanden sey [2]).

Es ist zu allen Zeiten empfunden und bemerkt worden, daß etwas Christliches im Plato liege, mehr, als in irgend Einem der alten Classiker und Philosophen. Was der Herr zu jenem Pharisäer gesagt hatte: „du bist nicht fern vom Reiche Gottes!" — (Marc. 12, 34.) — das war man von jeher ziemlich allgemein geneigt, auf Plato anzuwenden.

In einem hohen Ansehn stand Plato bei der alten christlichen Kirche, hauptsächlich so lange, als die griechischen Kirchen=

1) Schleiermacher, Ast, Ritter, Reinhold u. A. schreiben immer: Platon, nach dem Griechischen, *Πλάτων*. Man wird es mir hoffentlich nicht verargen, daß ich der lateinischen, und uns geläufigern Schreibweise gefolgt bin.

2) Vgl. was Neander in seiner K. G. über Platonismus und Christenthum sagt, 1, 1, S. 31. 38. 252. und besonders im 5t. Abschnitt der 3t. Abtheil. des 1st. Bdes. Ferner Baumgarten=Crusius D. G. Jen. 1832. S. 125 ff. und besonders S. 165 ff. — Magnam et singularem quandam inter philosophiam Platonis et doctrinam religionis biblicam similitudinem et cognationem intercedere, uno fere omnes harum rerum gnari judicarunt. *Staeudlin* de phil. plat. c. doctr. rel. jud. et chr. cognat. Gött. 1829. S. 3.

väter die eigentlichen Bildner und Leiter der Theologie waren. Eines Theils brachte es die Sitte der Zeit mit sich, daß sie ihren philosophischen Unterricht vorzüglich aus Plato schöpften[1]), andern Theils schlossen sie sich aus Ueberzeugung mit Vorliebe an ihn an, weil sie mehr christliche Elemente in ihm fanden, als im Aristoteles. Es ist im Allgemeinen ganz richtig, was Patricius bemerkt, daß die Erhebung des Aristoteles durch die Scholastik und die Pariser Universität, im geraden Gegensatz zu der in der alten Kirche über Aristoteles herrschenden Ansicht stehe[2]).

„Die platonischen Lehrsätze, meint Justin der Märtyrer, sind dem Christenthum nicht fremdartig[3]). — Wenn wir Christen sagen, daß von Gott alle Dinge geschaffen und geordnet seyen, so scheinen wir einen Lehrsatz des Plato auszusprechen; und zwischen unsrer Ansicht vom Wesen Gottes, und der seinigen, scheint blos der Artikel einen Unterschied zu machen."

Es ist nicht schwer zu begreifen, wie Justin zu dieser Denkweise über das Verhältniß des Christlichen zu dem Platonischen

---

1) Siehe die interessante und lehrreiche Abhandlung über die Universität zu Athen, über die Studienzeit des Libanius, Basilius, Gregorius Naz. u. A. — im Archiv für Gesch. und Lit. v. Schlosser und Bercht. (Frk. a. M. 1830) 1, S. 217 ff.

2) Patricius: Aristot. exotericus, Bl. 49. b. (opp. Ferr. 1591.) — Es darf nicht übersehn werden, daß der Geist und die ganze Richtung der antiochenischen Schule weit mehr aristotelisch, als platonisch war. vgl. Baumgarten=Cr. D. G. S. 297.

3) οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ etc. Das ὅτι ist in der obigen Uebersetzung weggelassen worden, wodurch jedoch der Sinn der Stelle keine Veränderung erleidet, wie sich Jeder überzeugen wird, der die Stelle im ganzen Zusammenhang genau, nicht oberflächlich ansieht. Denn flüchtig betrachtet, scheint sie allerdings etwas Anderes auszusagen. Just. m. apol. 2, p. 97. c., (Just. opp. una c. Tat. Athen. Theoph. Herm. Haag 1742. fol.) — apol. 1, 55. e. τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς, ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμῆσθαι, πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα. — coh. ad Gr. 23. a. τοῦτο — — οὐ δοκεῖ ἓν καὶ ταὐτὸν εἶναι, τῷ ἄρθρῳ μόνῳ διαλλάττον; ὁ μὲν γὰρ μωσῆς, ὁ ὢν, ἔφη· ὁ δὲ πλάτων, τὸ ὄν. — dial. c. Tr. 105. d. ὥς φησι πλάτων, καὶ ἐγὼ πείθομαι αὐτῷ etc.

kam [1]). War er doch, wie er selbst erzählt [2]), ein begeisterter Verehrer des Plato gewesen, ehe er im Evangelium diejenige volle Befriedigung fand, die er dort eifrig, aber vergebens gesucht hatte. Wenn nun auch in seinen Augen das Evangelium unendlich höher stand, als die platonische Philosophie, so sah er doch diese als eine Art von Vorstufe zu jenem an [3]). Und in diesem Sinne äußerten sich auch die übrigen Apologeten über Plato und seine Philosophie, besonders der geistvollste und philosophisch wichtigste unter ihnen, Athenagoras [4]), dessen Apologie zu den trefflichsten Werken des christlichen Alterthums gehört. Es war freilich nicht blos im Allgemeinen die Kenntniß und Verehrung der platonischen Philosophie, was diese Männer bewog [5]), in ihren Schutzschriften so häufig auf dieselbe Rücksicht zu nehmen, und ganze Stellen aus Plato's Werken einzuschalten, gewiß trieb sie hierzu auch der besondere Zweck ihrer Apologien, den sie durch dieses Mittel am besten erreichen zu können glaubten. Was konnte ihnen geeigneter scheinen, die heidnischen Obrigkeiten und Kaiser für das Christenthum günstig zu stimmen, als die Nachweisung der mannigfachen Berührungen zwischen christlichen und platonischen Lehren?

Die auffallende Aehnlichkeit zwischen beiden, suchten die Kir-

1) Eine wichtige Stelle über seine Ansicht von der Philosophie, und von ihrem Verhältniß zum Christenthum, siehe dial. c. Tr. 102. e. *τί ποτε δέ ἐστι φιλοσοφία, καὶ οὗ χάριν κατεπέμφθη εἰς τοὺς ἀνθρώπους, τοὺς πολλοὺς λέληθεν· οὐ γὰρ ἂν πλατωνικοὶ ἦσαν, οὐδὲ στωϊκοί* etc. — *μιᾶς οὔσης ταύτης ἐπιστήμης* etc.

2) apol. 2, 96. d. dial. c. Tr. 103. d.

3) *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* etc. scil. die Lehre Christi. dial. c. Tr. 109. d.

4) *μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ πλάτων·* nemlich der wichtigen Lehre von der Immaterialität Gottes. Athen. leg. p. 292. b. — vgl. über die platonische, der christlichen verwandte Theologie, leg. p. 284. b. c. 295. a. 300. e. u. a. m. — Vgl. hierzu Rößler Bibl. der Kirchenväter 3, S. 18.

5) Ueber das Verhältniß der Apologeten zu Plato siehe die wichtige, jedoch etwas einseitige Schrift von *Clausen* apologetae ecclesiae christ. Platonis, ejusque philosophiae arbitri. Havn. 1817. 8.

chenväter hauptsächlich aus der Bekanntschaft zu erklären, welche Plato auf seiner Reise nach Aegypten theils mit jüdischen Gelehrten, theils mit den heiligen Schriften der Juden gemacht habe. Justin war nicht der Erste, der die platonische Theologie und Ethik aus dieser Quelle ableitete [1]); schon der jüdische Geschichtschreiber, Josephus [2]), und dann der jüdische Peripatetiker, Aristobulus [3]) hatten dieses gethan, und selbst der Platoniker, Numenius hatte den Plato geradezu einen atticisirenden Moses genannt [4]). Es wurde zur herrschenden Meinung in der christlichen Kirche, daß Plato, und die heidnischen Schriftsteller überhaupt, das Beste und Schönste in ihren Schriften, aus der Bibel und von den Propheten gestohlen hätten [5]). Die heid-

---

1) ἐπεὶ πόθεν ἄλλοθεν μεμαθηκὼς ὁ πλάτων — — εἰ μὴ ταῖς τῶν προφητῶν ἱστορίαις; coh. ad gr. 30, c. cf. 29. b. 22. d. apol. 1, 70. a. 78. a. etc. etc.

2) Jos. c. Ap. 2, 1079. ed. Haverc. μάλιστα δὲ πλάτων μεμίμηται τὸν ἡμέτερον νομοθέτην etc.

3) Eus. pr. ev. 13, 12. Ueber die den Aristobul, seine Person und seine Schriften betreffenden Streitigkeiten vgl. *Brucker* histor. philos. 2, p. 698 ff. — Clem. al. Orig. Eus. Ambr. Aug. u. s. w. erzählen alle im vollen Ernst das Mährchen, daß Plato Mosen und die Propheten gekannt und benutzt habe. Etwas unbestimmt drückte sich hierüber Ambros. aus: istud — — in Mosis scriptis Plato vel potuit legere, vel ab aliis percipere, qui legerant. de Noe et arc. c. 8. Aber Aug. machte sogar den Jeremias zu Plato's Lehrer. de doctr. christ. 2, 28. Doch nahm er später diesen Irrthum zurück. retract. 2, 4. Vgl. übrigens Ast Plato's Leben, S. 369. — „nicht unwahrscheinlich ist es, daß Plato aus denselben Quellen, den alten Schriften der ägyptischen Priester, die vielleicht aus den heiligen Büchern der Inder geflossen, geschöpft hat, welcher Moses seine kosmologischen Ideen verdankte."

4) τί γάρ ἐστι πλάτων ἢ μωσῆς ἀττικίζων; Clem. al. strom. 1, 251. b. (Clem. al. opp. ed. Dan. Heins. Leyd. 1616. fol.) cf. Eus. pr. ev. 11, 10. p. 527. ed. Vig. — Suid. s. v. und die zahlreichen Schriften über das angebliche Schöpfen des Plato aus Moses bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 148.

5) κλέψαντες ταῦτα ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, sagt Theoph. von Pind. Soph. Eur. u. a. nachdem er verschiedene schöne Stellen von ihnen angeführt hat. Theoph. ad Aut. 2, 378. d. — cf. Eus. pr. ev. 10, 1. u. a. — Daher Clem. al. den Plato geradezu τὸν ἐξ ἑβραίων φιλόσοφον nennt. paed. 3. p. 200. e. cf. ad gent. 34. c. d. πόθεν, ὦ πλά-

nischen Anhänger des göttlichen Plato gaben den Christen diesen Vorwurf zurück; seine gerühmtesten Sprüche, meinte Celsus, habe Christus dem Plato entnommen, und die ganze christliche Lehre bestehe eigentlich aus platonischen, zum Theil falsch verstandnen, zum Theil verdrehten Lehrsätzen [1]). Wie irrig auch beide Meinungen waren, — immer liefern sie einen starken Beweis für die Allgemeinheit des Gefühls im Alterthum, daß Platonisches und Christliches nahe verwandt seyen.

Diese Verwandtschaft suchten übrigens Justin, und die der heidnischen Philosophie nicht abgeneigten Kirchenväter, auch noch aus einem andern, als dem angeführten Grunde zu erklären; nemlich aus dem allgemeinen, und von jeher wirksam gewesenen Licht der göttlichen Offenbarung. Die ganze Offenbarungsthätigkeit Gottes wurde von ihnen bekanntlich an den Begriff des Logos geknüpft, welchen sie übrigens mehr im Sinne des Philo, als in dem des Johannes dachten [2]). Dem

των., ἀλήθειαν αἰνίττῃ; — — οἶδά σου τοὺς διδασκάλους etc. cf. strom. 1, 221. e. 6, 446. d. u. a. m.

1) Orig. c. Cels. 6, 640. e. 641. 644. b. 7, 714. a. etc. (ed. Delar.) — Noch Ambros. hielt es für nöthig, gegen diejenigen zu schreiben, qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt. Aug. epp. 31. (ed. Bened. Antw. 1700.) Dieses Werk des Ambr. ist aber verloren gegangen. — Die alte heidnische Ansicht von der Abstammung der neutestamentl. Lehren, ist bekanntlich in neuster Zeit wieder stark hervorgehoben worden. Gfrörer bemüht sich, im 2t. Theil seiner krit. Gesch. des Urchristenthums, die Uebersiedelung alexandrinisch-platonischer Weisheit nach Palästina, und ihr Wurzelfassen, und Zweigetreiben daselbst vor Jesu Auftreten nachzuweisen. Es ist hier nicht der Ort, die falschen Folgerungen aufzudecken, die er aus zum Theil richtigen Prämissen zieht. Auch Staeudlin deutet in seinem erwähnten Programm, (S. 17. 18.) darauf hin, daß und wie platonische Ideenkeime in den Boden übergegangen seyn können, aus welchem die neutestamentlichen Schriften erwuchsen.

2) Die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem johann. und dem philon. Logos hat *Scheffer* de usu Philonis in interpr. N. T. Marb. 1831. gut hervorgehoben. — Hauptstellen über die Logoslehre in den ersten Jahrhunderten: Just. dial. c. Tr. p. 221 ff. ap. 2, 95 ff. vgl. Tat. contr. Gr. p. 247. 48. und Athen. leg. 286 ff. — Auch Tert. adv. Pr. 16. sagt: omnis ordo divinae dispositionis per filium decucurrit.

göttlichen Logos entsprach nach ihrer Meinung der Logos oder der vernünftige Geist im Menschen. Die vollste Herrlichkeit des ewigen Logos, lehrten sie, sey der Welt in Christo erschienen; aber lange vor dieser Erscheinung habe er schon auf die Welt gewirkt, und überallhin einzelne Strahlen seines Lichts verbreitet [1]); nicht blos die frommen Väter des alten Bundes habe die gläubige Hoffnung auf den Tag des Herrn erleuchtet und beseligt; auch in den weisen Heiden habe der vernünftige Geist durch die stets wirksame Kraft des ewigen Logos einzelne Erkenntnisse des Wahren gewonnen. Deshab trug auch Justin kein Bedenken, sie hier auf Erden zu den Christen, und dort im Himmel zu den Seligen zu zählen [2]).

Besonders war es Clemens der Alexandriner [3]), der das Wahre und Schöne in der griechischen Philosophie, und namentlich im Plato, gern aus dem Urquell der höchsten Weisheit ableitete [4]). Er war entschiedner Platoniker, ob er gleich sich einen Eklektiker nannte. Seine Schriften sind voll von Anführungen aus Plato, und von Vergleichungen zwischen platoni-

---

1) Der Logos wurde in dieser Beziehung *σπερματικὸς* genannt. (vgl. hierzu Baumgarten-Cr. D. G. S. 807. 810.) — *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστί.* — — *ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν, καλῶς ἐφθέγξατο.* Just. ap. 2, 97. d., Clem. al. str. 1, 211. 218. c. ff. u. a. — Lact. inst. 7, 7. facile est autem docere, paene universam veritatem per philosophos et sectas esse divisam. etc. Min. Fel. Oct. 20. ut quivis arbitretur, aut nunc christianos esse philosophos, aut philosophos jam tunc fuisse christianos. — Aehnliche Logoslehre des Chrysipp bei Diog. La. 7, 88. *ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Διΐ* etc. cf. Cic. off. 1, 4. tusc. 5, 13. Sen. de ben. 2, 20. u. a. Ueber den *λογ. σπερμ.* d. Stoiker siehe Ritter Gesch. der Phil. 3, S. 581.

2) *καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες, χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν·* Just. ap. 1, 71. b. — vgl. dial. c. Tr. 141. b. *ἐπεὶ οἳ — — τὰ αἰώνια καλὰ ἐποίουν, εὐάρεστοί εἰσι τῷ θεῷ, καὶ διὰ τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ ἀναστάσει — — σωθήσονται σὺν τοῖς ἐπιγνοῦσι τὸν χριστόν.*

3) Eylert Clem. Al. als Philosoph und Dichter. Leipz. 1832.

4) Hauptstelle str. 1, 104. a. *ἐνδείξομαι — — θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν* etc. und die schöne Stelle: str. 7, 505.

schen und christlichen Lehren. Den Glauben sah er als das Fundament der Theologie sowohl, als des christlichen Lebens an, und legte ihm demgemäß einen hohen Werth bei; doch dürfe man, meint er, in wissenschaftlicher Beziehung nicht bei dem einfachen Glauben stehen bleiben; man müsse ihn vielmehr durch eine besonnene Vernunftthätigkeit zu entwickeln, zu steigern, und in ein ächt wissenschaftliches Erkennen (Gnosis) [1]) überzuführen suchen. Wahre Philosophie und wahre Religion hielt er dieser Ansicht zu Folge für identisch; den Griechen habe ihre, obgleich mangelhafte Philosophie, wie den Juden das Gesetz, als ein Führer oder Pädagog zu Christus, ja sogar, wie eine Art von Christus selbst gedient, zum Gerechtwerden vor Gott [2]). Demnach war er auch nicht abgeneigt, das ganze Christenthum als einen zur Vollendung erhobnen, und ins Leben und Wirken kräftig herausgetretenen Platonismus anzusehn, — eine Ansicht, die er zwar unumwunden auszusprechen sich hütete, die er aber mit vielen Andern gemein hatte, und die selbst bei dem strengen Augustin noch durchschimmert [3]).

Die platonisch-christliche Denkweise des Clemens, und das Bestreben, Platonisches und Christliches als einander befreundet darzustellen, ging auf seinen geistvollen und gedankenreichen Schüler Origenes [4]) über, welchem übrigens der Platonismus noch

1) Hauptstelle über d. Verhältniß der *πίστις* zur *γνῶσις*, str. 7, 526. c. ff. vgl. Neander de fidei gnoseosque idea etc. Heid. 1811. 8.

2) str. 1, 207. a. *ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία ἡ φιλοσοφία.* etc. cf. p. 234. a. *καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ καὶ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας* etc.

3) Aug. c. Acad. 3, 20. vgl. civ. D. 8, 8. und hauptsächlich retr. 1, 13. res ipsa, quae nunc religio christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari christiana. — So sagte auch Lessing: „das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten." Siehe die Stelle bei Schulz v. Glauben. S. 134. Anm.

4) Bekanntlich ging aus der Schule des Ammonius noch ein andrer Origenes hervor, der früher oft mit dem Kirchenvater verwechselt wurde. vgl. *Brucker* hist. philos. 2, p. 212. und Vales. zu Eus. h. e. 6, 19.

aus einer andern Quelle her zufloß, nemlich von Ammonius Sakkas, seinem Lehrer in der Philosophie. Es finden sich bei Origenes eigentlich weniger, als bei andern Kirchenvätern, einzelne Stellen, in welchen er das Christliche im Plato lobend erwähnt; nicht selten tritt er sogar entschieden polemisch gegen ihn auf [1]). Demohngeachtet muß Origenes zu Plato's größten Verehrern in der christlichen Kirche gerechnet werden [2]). Sein Platonisiren ist weniger im Einzelnen, als in dem Ganzen seiner Lehre sichtbar. Seine ganze Lehre ist von platonischen Ideen organisch durchwachsen, und theilweise aus ihnen entstanden [3]); was denn auch später, freilich mit hämischer Uebertreibung bemerkt, und heftig gerügt wurde [4]).

Den Einwirkungen des Platonismus entging überhaupt nicht leicht ein Kirchenvater der ersten Jahrhunderte; selbst in den Lehrmeinungen des „kirchlich-dogmatischen" Irenaeus brechen hin und wieder platonische Elemente durch [5]). Von allen aber hat keiner eine so ausführliche Vergleichung zwischen platonischen und christlichen Dogmen angestellt, und das harmonische Verhältniß des Platonismus zum Christenthum so geflissentlich hervorgehoben, als Eusebius von Caesarea. Er nennt den Plato „den einzigen Griechen, der bis in die Vorhallen der (christl.) Wahrheit gedrungen sey [6]);" und das 11te, 12te und 13te Buch sei-

---

1) c. Cels. 6, 630. a. (ed. Delar.) 7, 724, c. etc.

2) vgl. *Huet* Origeniana 2, 1, 4 p. 27. unum autem prae reliquis Platonem admiratus est; ita ut christiana dogmata ad platonicae doctrinae leges, non ipsam Platonis doctrinam ad Christi effata accommodaret.

3) Origenes totam academiam visus est in ecclesiam transtulisse. Origenian. 2, 3, 17. p. 192. Besonders in der Kosmologie und Psychologie ist Orig. ganz Platoniker; siehe z. B. de princ. 1, 5; 2, 1. 3. 8; 3, 1. 6. cf. Hier. ad Avit. und hauptsächlich: Pagan. *Gaudentius* de comparatione dogmatum Origenis cum philos. Platonis. Florenz 1694. 4.

4) Baumgarten-Crusius D. G. S. 222.

5) z. B. in seinen ethischen und psychologischen Ansichten. c. haer. 4, 9; 5, 9. in seiner Logoslehre 3, 6. u. a. m.

6) *τὸν δὴ μόνον πάντων ἑλλήνων ἀληθείας προθύρων ψαύσαντα.* praep. ev. 13, 14.

ner evang. Vorbereitung haben im Grunde keinen andern Zweck, als diesen Satz zu beweisen. Wie er die Punkte bezeichnet, in denen Christus und Plato übereinstimmen, so verschweigt er freilich auch diejenigen nicht, in denen sie von einander abweichen [1]). Und so stellt sich denn am Ende auch bei ihm, wie bei allen Kirchenvätern, der hohe Vorzug heraus, den das Christenthum auch vor der höchsten und besten heidnischen Philosophie voraus habe.

Dieses zu zeigen, bemüht sich auch Theodoret, in seiner interessanten Schrift über die Heilung von der Gräcomanie [2]). In dieser Schrift giebt er der platonischen Philosophie den Vorzug vor jeder andern, weil sie nemlich den Hauptlehren des Christenthums näher gekommen sey, als irgend eine andere [3]). Sie hat auch deshalb, nach seiner Ansicht, einen auf das Christenthum vorbereitenden Einfluß ausgeübt [4]). Doch besaß sie nicht innere Lebenskraft genug, um die Welt zu durchdringen und neu zu gestalten [5]).

Wie rühmend und anerkennend sich der große Augustin über Plato und seine Philosophie geäußert, besonders in seiner berühmten Schrift, vom Staate Gottes, welche ein neuerer Forscher „die reifste Frucht der innigen Vereinigung christlicher und platonischer Weisheit nennt [6])," ist eine eben so bekannte, als begreifliche Sache [7]). Er war, wie Justin, ein eifriger Anhän-

1) vom 14t. Cap. des 13t. Buches seiner pr. ev. an.

2) θεραπευτικὴ τῶν ἑλληνικῶν παθημάτων. Leider habe ich die gute Pariser Ausgabe der Werke des Theod. nicht benutzen können! Ich citire nach der lat. Uebersetzung seiner Werke, Köln 1573.

3) inveniemus enim Platonem, nonnullosque alios, qui philosophiam ejus sectati sunt, sermoni nostro admodum consentaneos. de graec. aff. 12, p. 569. — ib. 572. Plato enim hoc loco nostris consonus invenitur etc.

4) Credite igitur vestris philosophis, qui vos praevia quadam traditione disponunt, atque ad nostra percipienda erudiunt. de gr. aff. 1, p. 488.

5) de graec. aff. 9, 548. u. a. m.

6) Rußmann Grundriß der Gesch. d. christl. Philos. Halle 1830 S. 46.

7) inter discipulos Socratis — — excellentissima gloria claruit, qui

ger der Akademie gewesen, ehe er in Christo die Fülle des Lichts und des Lebens erkannte. Obgleich er als Christ die Waffen gegen seine ehemaligen Zunftgenossen ergriff, gestand er doch immer zu, daß die Platoniker unter allen Heiden die christlichsten seyen, und „daß sie nur wenig Worte und Meinungen zu ändern brauchten, um wirkliche Christen zu werden [1]).“ Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders eine Stelle in den Confessionen, worin er Gott dankt, daß er zuerst Plato's Schriften, und dann das Evangelium habe kennen lernen; denn wäre es umgekehrt der Fall gewesen, so würde er von dem festen Grund seiner Frömmigkeit abgezogen, oder doch zu der Meinung gekommen seyn, man könne zur christlichen Frömmigkeit gelangen, auch wenn man nichts als diese Bücher habe [2]).

Dieser Aeußerung des Augustin kann das Gutachten Bellarmin's zur Seite gestellt werden, welches er dem Papst Clemens VIII. gab, als dieser die platonische Philosophie förmlich in den höheren Lehrcursus einzuführen beabsichtigte. Bellarmin widerrieth dieß aus dem Grunde [3]), weil die platonische Philosophie der christlichen Theologie am nächsten komme, und daher am geeignetsten sey, die Gemüther, die das Christliche suchen, anzuziehn und von dem weiteren Vordringen abzuhalten.

---

omnino ceteros obscuraret Plato etc. civ. D. 8, 4. — ib. 11, 5. Platonici — philosophos ceteros nobilitate atque auctoritate vicerunt, *non ob aliud, nisi quia — — reliquis propinquiores sunt veritati.* ib. 8, 5. nulli nobis, quam isti, propius accesserunt u. a. m.

1) *paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent.* de ver. rel. 4, 7. — „Ich referire blos!“ pflegte Göthe zu sagen. Dieß muß auch ich bei dieser Stelle ausdrücklich bemerken.

2) conf. 7, 20. nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem — — et postea in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si in affectu quem imbiberam salubrem perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset. vgl. über die Verehrung des Aug. für Plato Neander K. G. 2, 2, 754 ff.

3) *Malinkrot.* de summo bon. p. 4. Siehe die ganze Stelle bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 151.

Minder beliebt, als in der morgenländischen, war die Philosophie in der abendländischen Kirche, die von Anfang an mehr den praktischen Ernst des Christenthums ergriff, während jene es mehr von seiner speculativen Seite aufzufassen geneigt war. Daher sind denn bei den andern lateinischen Kirchenvätern heftige Schmähungen der alten heidnischen Philosophie nicht selten; und selbst über Plato drücken sie sich nicht ungern mit einer gewissen Verächtlichkeit aus. Besonders ist hier der finstre Tertüllian zu nennen. Ihm ist die ganze heidnische Philosophie verhaßt; Dünkel und Eitelkeit erscheinen ihm als die Grundelemente derselben [1]), und den Platonismus betrachtet er als die vornehmste Quelle aller Ketzereien, und Verunstaltungen des Evangeliums [2]). Aehnliche Ansichten und Aeußerungen treffen wir bei Jul. Firmicus, Arnobius und Lactantius an [3]). Auch der witzige Hermias steht, was die Verachtung der Philosophen betrifft, auf Seiten der Lateiner [4]).

Doch eine so strenge Trennung der Kirchenväter in eine rechte und eine linke Seite, hinsichtlich ihrer Denkweise über die heidnische Philosophie und den Platonismus, wie sie gewöhnlich vollzogen wird, und auch in dem eben Gesagten unternommen worden zu seyn scheint, läßt sich durchaus nicht durchführen und rechtfertigen. Man muß, wenn man sich aus den scheinbar großen Widersprüchen

---

1) famae negotiatores, gloriae animalia, haereticorum patriarchae etc. nennt er die Philosophen. apol. 46. 47. adv. Herm. 8, c. haer. 7. u. a. m.

2) haereticorum omnium condimentarium. de an. 23. cf. 55.

3) Jul. Firm. de error. prof. rel. 2, 1. u. a. Arnob. adv. g. 2, 10. 11. und besonders 50. Lact. inst. 3, 3. 19. 21. u. a. vgl. Theoph. ad Aut. 3, 390. b. πλάτων δὲ ὁ δοκῶν ἑλλήνων σοφώτερος γεγεννῆσθαι, εἰς πόσην φλυαρίαν ἐχώρησεν· etc. ib. 381. e. ff.

4) διασυρμὸς τῆς ἔξω φιλοσοφίας. bes. S. 402. 404. (in der oben erwähnten Ausg. des Just.) cf. Tat. c. Gr. 142. c. 144. a. Theoph. ad Autol. 3, 127. c. u. a. m. — Es hatte sich in der christl. Kirche die irrige Ansicht gebildet, die Gnosis stamme vom Platonismus ab, da doch beide stets mit einander im Kampfe lagen. Aus diesem Irrthum ging bei Vielen der Haß und die Verachtung gegen die platonische Philosophie hervor. vgl. Baumgarten-Cr. D. G. S. 118.

herausfinden will, welche die Kirchenväter in Betreff ihrer Werthschätzung des Platonismus darbieten, einen ganz andern Standpunkt, als den gewöhnlichen und zunächst liegenden aufsuchen. Man muß nemlich vor allen Dingen von der entschiedenen Stellung aller Kirchenväter innerhalb der christlichen oder evangelischen Wahrheit sich überzeugen, und ihre tiefe und begeisterte Verehrung derselben gewahr werden. Nichts vermag sie in dieser ehrlich von ihnen gewollten [1]) Stellung wankend zu machen, oder aus derselben herauszuziehn; weder die Herrlichkeit der Welt, noch der Scheinglanz einer blos menschlichen Weisheit. Sie stehen sämmtlich nicht etwa innerlich unpartheiisch dem Evangelium und der Philosophie gegenüber, und wählen, wenn sie sich für das Evangelium erklären, dasselbe zu Folge eines verständigen Beliebens und Prüfens; sie sind vielmehr über die wählerische Seelenstimmung schon längst hinaus, und von der Herrlichkeit des Herrn, und für das Evangelium eingenommen; und wie verschieden und einander entgegengesetzt sie sich auch über den Werth der Philosophie, und über das Verhältniß derselben zum Evangelium äußern mögen: alle diese Aeußerungen laufen doch in eine Allen gemeinschaftliche Grundansicht hierüber zurück; ihnen allen gilt die Philosophie, als solche, wenig [2]); etwas, und viel nur in ihrer dem Christenthum vorarbeitenden, und dem christlichen Glauben zu seiner Entwickelung förderlichen Wirksamkeit. Ihr Lob des Plato floß aus keinem zwischen Plato und Christus getheilten Herzen; ihre ganze Innigkeit und Begeisterung war und blieb dem Herrn wandellos zugewendet, und wenn sie rüh-

---

1) Ein wichtiger, und noch nicht genug erörterter Punkt ist der hohe strenge Ernst der Kirche, der keineswegs dieser ehrliche Wille allein genügte. Sie ordnete unbedenklich die Rücksicht auf den Einzelnen der Rücksicht auf das Ganze unter, und wie wehe es ihr auch thun mogte, gerade diejenigen als theilweise Irrlehrer zu bezeichnen, deren eifrige Begeisterung für die Sache der Kirche sie in andrer Beziehung anerkennen mußte, so ließ sie sich dadurch doch nicht abhalten, die für nöthig erachteten Verwerfungsurtheile auszusprechen. Freilich flossen diese mitunter auch aus einer andern, und sehr trüben Quelle!

2) Just. ap. 1, 46. b. dial. c. Tr. 102. a. Eine besonders schöne Stelle, bei Athen. leg. p. 288. b. ff. Clem. al. str. 1, 217; 6, 465. etc.

mend auf Plato hinwiesen, so geschah es nur, weil er ihnen auf Christus hinzuweisen schien, und weil er, ihrer Meinung nach, wenn er zu Jesu Zeiten gelebt hätte, huldigend zu des Herrn Füßen gesunken seyn, und mit Freuden die Verwirklichung seiner Ideale in ihm und durch ihn erblickt haben würde[1]). Blos also wegen ihrer dienstleistenden, und von Gott selbst veranstalteten Beziehung der platonischen Philosophie auf das große Werk der Erlösung, schätzten und verehrten sie diese Philosophie[2]); außerhalb dieser Verknüpfung, und insofern, als die Neuplatoniker strebten, der genannten Philosophie eine ganz andre, als die bezeichnete Bedeutung und Würde zu geben, erschien sie ihnen als eine nichtige und verwerfliche Sache, und ihre Prätension, etwas an und für sich seyn und gelten zu wollen, als eine schonungslos zu vernichtende Anmaßung[3]). Hieraus wird es denn erklärlich, wie sich oft bei einem und demselben Kirchenvater die entgegengesetztesten Aeußerungen über Philosophie und Platonismus finden können, und woher es kommt, daß die Philosophenhasser Arnobius und Lactanz die Philosophen doch nicht selten als Theilhaber an der christlichen Wahrheit bezeichnen[4]), während der von Liebe und Bewunderung des Plato durch-

1) si enim Plato viveret etc. Aug. ver. rel. 3, 3.

2) siehe besonders Clem. al. str. 1, 234. a. wo er die heidnische Philos. mit den Stufen vergleicht, die in die obern Gemächer führen u. s. w. Die Kirchenväter unterschieden zwischen menschlicher, (heidnischer) und göttlicher, (christlicher) Philosophie. Die letztere hieß bei ihnen: ἡ θεία φιλοσοφία, ἡ κατὰ χριστὸν φιλοσοφία, ἡ ὄντως σοφία etc. Clem. al. str. 1, 211. a. 263. d. Eus. h. e. 2, 13; 4, 8. Socr. h. e. 4, 27. — Aug. C. D. 18, 41. nennt die hebräischen Propheten in diesem Sinne, Philosophen. Vgl. über das wichtige Verhältniß zwischen der (heidn.) Philosophie, und der (christl.) Theologie, besonders Hjort Scotus Erigena, vom Ursprung einer christl. Philos. Kop. 1823. Rückert christl. Philosophie Leipz. 1825. 2 Bde. Rußmann Grundriß d. Gesch. d. christl. Philosophie. Halle 1830. u. a. m.

3) ψευδώνυμος φιλοσοφία nennt sie Just. coh. ad gr. 32. c. insofern sie im Gegensatz zum Christenthum verharren will. — vgl. Theoph. ad Aut. 2, 349. d. ff. Tat. c. Gr. 244. D. ff. u. a. m.

4) Plato ille divinus multa de Deo digna nec communia sentiens etc. Arn. adv. g. 2, 36. cf. 1, 8. — factum esse mundum a Deo, Plato

drungene Origenes sich hin und wieder zu den heftigen Gegnern der Philosophie und des Plato zu schlagen scheint [1]). Thatsachen dieser Art muß man allerdings gegen einander abwägen, wenn man zu einer besonnenen Ansicht über den vielfach besprochenen und bestrittenen Platonismus der Kirchenväter gelangen will [2]).

Groß und entschieden war im Allgemeinen die Geneigtheit des christlichen Alterthums, den Plato dem Bereich des Evangeliums nahe zu bringen, und seine Lehre als eine, der evangelischen ähnliche darzustellen. Daher denn auch der jüngere Apollinaris den merkwürdigen Versuch machte, das neue Testament in platonische Dialoge umzuschmelzen! Daher ferner die Sage entstand, und sich weit verbreitete, daß Plato unmittelbar mit Christus, bei dessen Höllenfahrt in Berührung gekommen, und durch ihn erlöst, und zur Seligkeit erhoben worden sey [3])!

Auch im Mittelalter, und in der neueren Zeit fehlte

---

dixit; idem loquuntur prophetae etc. — — totam igitur veritatem, et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt. Lact. inst. 7, 7. Dagegen: 6, 18. omittamus philosophos, qui aut nihil sciunt etc. — et inepte arroganterque desipiunt. 5, 14. Plato somniaverat Deum, non cognoverat etc.

1) vgl. außer den S. 8. Anm. 1. citirten Stellen: Orig. c. Cels. 7, 726. und besonders die Vorr. zu d. Büchern c. Cels. 317. d. — vgl. Aug. retr. 1, 1. laus quoque, qua Platonem vel Platonicos — tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit etc.

2) Siehe das bekannte Werk von *Souverain* le Platon. etc. Amst. 1700. Löffler Versuch üb. d. Platon. d. K. V. 2. A. Züll. 1792. Keil suchte die Kirchenväter von dem Vorwurf zu befreien; de doctor. vet. eccl. etc. Lpz. 1793. ff. (in s. opusc.) Siehe dagegen Baumgarten-Cr. D. G. 1, 169.

3) cf. Nic. *Securus* Plato beatus, sive de sal. Pl. Ven. 1666. 12. *Siber* considerationes de salute philosophorum gent. Pl. et Ar. Dresd. 1659. 12. — Unter Constantin d. Gr. soll Plato's Leiche gefunden worden seyn, mit einer goldnen Tafel auf der Brust, und folgender Inschrift: „Christus, an welchen ich glaube, wird von einer Jungfrau geboren werden. Du aber, o Sonne, wirst mich unter Constantins Herrschaft wieder erblicken.“ *Brucker* hist. philos. 1, 654.

den christlichen Elementen der platonischen Philosophie die gebührende Anerkennung nicht. Zwar sank mit dem Aufkommen der scholastischen Philosophie die alte Verehrung des Plato, und die des Aristoteles trat an ihre Stelle[1]); auch hielt die Unkenntniß des Griechischen die Scholastiker vom Plato fern, da er in Uebersetzungen weniger, als Aristoteles verbreitet war. Doch erhielt sich auch im Scholasticismus die herkömmliche Ansicht von dem christlichen Geist der platonischen Philosophie, wenn auch hin und wieder nur als Reminiscenz, nicht als lebendiges Erzeugniß des eignen Studiums. Zwei Umstände waren es vornemlich, welche dieser Ansicht die Fortdauer im Mittelalter sicherten, nemlich die schon im Alterthum ausgesprochene, und von den Scholastikern ziemlich allgemein angenommene Uebereinstimmung zwischen Plato und Aristoteles in allen wesentlichen Punkten[2]); vorzüglich aber die seit dem 5ten und 6ten Jahrhundert stark hervorgetretene, und durch den Scholasticismus gesteigerte Hinneigung zur mystischen Theologie. Als Vater und Begründer derselben hat von jeher der angebliche Areopagite Dionysius gegolten[3]), dessen theologisches System nichts anderes, als ein ins Christliche übersetzter Neuplatonismus ist. Die Verbreitung und Bekanntmachung der dionysischen Schriften ließ sich der platonisirende Scotus Erigena eifrig angelegen seyn[4]).

1) Aristoteles hieß nun „der Philosoph" schlechtweg. Reinhold Gesch. d. Philos. 2, S. 61.

2) Schon Cic. (ac. qu. 1, 4. off. 3, 4.) Porphyrius u. A. hatten sich bemüht, Plato und Arist. als mit einander harmonirend darzustellen. Siehe die diesen Gegenstand betreffenden Schriften bei Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 145. — Der berüchtigte Streit zwischen den Nominalisten und Realisten entsprang eigentlich aus einem alten Mißverständniß hinsichtlich der platonischen Ideenlehre. Schon Porphyrius hatte die Frage aufgeworfen: *περὶ γενῶν τε καὶ εἰδῶν, εἴτε ὑφέστηκεν, εἴτε καὶ ἐν μόναις ἐπινοίαις κεῖται* etc. Siehe die Stelle in dem schätzbaren, diesen Punkt betreffenden Pfingstprogr. v. Baumgarten-Crusius, eingerückt in die annal. acad. Jen. 1823. p. 322. — vgl. Rixner Gesch. d. Phil. 2, 26 ff.

3) vgl. Engelhardt in d. Einl. zu s. Uebersetz. des Dion. ar. Sulzb. 1823. p. XI. u. a. m.

4) Sc. Erig. ist ein in theologischer, wie in philos. Hinsicht höchst bedeu-

Auch trug der allverehrte Augustin zur Verbreitung und Werthschätzung platonisch-christlicher Gedanken im Mittelalter nicht wenig bei. Stärker, als bei irgend Einem treten bei dem berühmten Anselm von Kanterbury die platonisch-augustinischen Ansichten hervor[1]; aber selbst an dem, in gewissem Betracht ihm ganz entgegengesetzten Abälard fand der strenge Bernhard von Clairvaux besonders auch dieß zu tadeln, daß er sich so eifrig bemühe, die Christlichkeit des Plato nachzuweisen[2]. Doch wurde Bernhard selbst, wegen seiner mystischen Principien, und nicht mit Unrecht für einen Platoniker erklärt. Denn was er von dem contemplativen Leben, und von der hingebenden Liebe lehrt, ist ganz platonisch[3].

Je mehr die mystische Theologie über die scholastische siegte, desto mehr erhob sich Plato zu dem Ansehn wieder, das er früher in der christlichen Kirche ungetheilt genossen hatte. Wenn auch die Mystiker nicht mit ausdrücklichen Worten das Christliche in der platonischen Philosophie bemerklich machen, so legen sie doch durch ihre Erscheinung selbst ein sprechendes Zeugniß dafür ab; denn ihre Christlichkeit ist eben so zu sagen nur die entfaltete und herausgestellte Christlichkeit des Platonismus. Und hier ist denn des tiefen, geistvollen Tauler vor allen andern zu gedenken[4]!

Zu einer ganz besonders enthusiastischen Verehrung aber ge-

---

tender Mann. vgl. Hjort Sc. Erig. od. v. Urspr. e. christl. Philos. Kopenh. 1823. — vgl. Fronmüller die Lehre des Sc. v. Bösen ꝛc. Tüb. Zeitschr. 1830. 1, S. 49 ff. 3, 74 ff. Siehe ferner: theol. Quart. schr. Tüb. 1830. 3, 415 ff.

1) Sein monol. ist ganz auf die plat. Ideenlehre gebaut, wie er sie vom Aug. angenommen. Aecht plat. Lehren c. 1. 2. 16. u. a. Auch seine Ansicht vom Verhältniß des Glaubens zum Wissen, (fides quaerens intellectum wollte er sein proslog. überschreiben) die er mit Aug. und Clem. al. und der ganzen alten Kirche gemein hat, wurzelt in ächt platonischer Geistesrichtung.

2) multum sudat, quomodo Platonem faciat christianum ep. 19, 4.

3) Baumgarten-Cr. D. G. 477 ff.

4) Tauler's, in mehr als einer Beziehung, interessante Schriften hat neuerdings Casseder herausgegeben; die Nachfolge Jesu, Frk. a. M. 1824. medulla animae. ib. 1822. — die Predigten, Luc. 1823.

langte Plato, mit dem Wiederaufleben der classischen Literatur in Italien. In dem Hause der Mediceer zu Florenz bildete sich, unter Ficin's Leitung, der bekanntlich auch ein Werk über die Theologie des Plato schrieb [1]), eine förmlich platonische Akademie [2]); die seit des Porphyrius Tod außer Gebrauch gekommene Geburtstagsfeier des großen Meisters wurde wiederhergestellt, und Stellen aus Plato's Werken waren es, deren Christlichkeit und tröstende Kraft Cosmo von Medici noch auf seinem Todbett rühmte [3]).

Auch aus dem Zeitalter der Reformation lassen sich einzelne Zeugnisse für den christlichen Charakter der platonischen Philosophie anführen. Namentlich versäumte der classisch gebildete Erasmus nicht [4]), auf denselben aufmerksam zu machen. Hielt doch auch der ehrwürdige Melanchthon eine treffliche Lobrede auf Plato [5])! wiewohl er, trotz der antiaristotelischen Gesinnungen seines Freundes Luther, dem Aristotelismus mehr geneigt war, als dem Platonismus.

Die Zeiten nach der Reformation waren nicht geeignet, den protestantischen Theologen zu einem ruhigen und anerkennenden Hinblick auf Plato zu verhelfen. Doch lassen sich im 16ten, wie

1) Die theologia Plat. des Fic. siehe in s. Wkn., Par. 1641. fol. 1; sie stellt übrigens weniger die Theologie des Plato, als die der Neuplatoniker dar. — Fic. epp. 11, 30. führt Plato's Freunde und Verehrer namentlich auf.

2) Ein lebendiges Bild von dieser Akademie rc. giebt Roscoe in s. Leben des Lorenz v. Medic. deutsch. v. Sprengel. Berl. 1797. vgl. Fic. comm. in Plat. conv. p. 373.

3) So stärkte sich Schiller in einer tödlichen Krankheit an den erhabensten Stellen von Kant's Krit. d. Urtheilskr. Fr. v. Wolzogen: Schiller's Leben, Stuttg. 1830. 2, S. 83. — vgl. dagegen Briefe des Freih. v. Stein, Stuttg. 1833. S. 115.

4) quid aliud Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae? proinde quanquam nemo haec absolutius tradidit, — — tamen permulta reperire licet in ethnicorum libris, quae cum ejus doctrina consentiant. — Nun führt er Stellen, besonders aus Plato an. Erasm. adhort. ad christ. phil. studium (opp. Bas. 1540. IV, p. 119.) u. a. m.

5) Melancht. oratt. t. 2, p. 347 ff.

im 17ten und 18ten Jahrhundert eine Menge Schriften, hauptsächlich aber von Katholiken namhaft machen, welche theils lediglich den Zweck verfolgen, die platonischen Lehren mit den christlichen zu vergleichen, und die Verwandtschaft zwischen beiden darzuthun; theils nur gelegentlich und im Vorbeigehn auf dieses Verwandtschaftsverhältniß hindeuten. Denen, welche die Uebereinstimmung des Platonismus mit dem Christenthum behaupteten, traten natürlich eben so zahlreiche, als heftige Bestreiter entgegen [1]), besonders unter den Protestanten.

Zu den bedeutendsten Freunden der platonischen Philosophie gehören in dem genannten Zeitraum: Steuchus Eugubinus [2]), Franciscus Patricius [3]), und Petrus Calanna [4]). Patricius zählt 43 Sätze auf, in denen Plato mit der christlichen Theologie harmonire, Aristoteles dagegen disharmonire. Nicht minder waren Mornaeus in seiner Apologie der christlichen Religion [5]), Vieri [6]), Pansa [7]), und Gale [8]) bemüht, dem christlichen Geist des Platonismus Anerkennung zu verschaffen. Am ausführlichsten aber wurde dieses Thema von Livius Galantes in einem weitläuftigen Werk behandelt, das jedoch auf eine ächt wissenschaftliche und philosophische Bedeutung wenig Anspruch machen kann [9]).

1) Siehe die hauptsächlichsten, im 7t. Cap. des 2t. Abschnitts.

2) *Steuch. Eugub.* de perenni philosophia. Bas. 1542. 4. und in s. Wkn., Ven. 1591. 3, 1.

3) Fr. *Patricius* Aristoteles exotericus. im Anhang zu seiner nova de universis philos. Ferr. 1591. fol.

4) Petr. *Calanna* philosophia seniorum, sacerdotia et platonica. Panorm. 1599. 4. — (In philosophischer Hinsicht weit wichtiger, als die Genannten, nicht aber gerade hieher gehörig, sind die Platoniker Petrus Ramus, ermordet 1572, und Jordanus Brunus, verbrannt 1600. Die Werke des Letzteren hat Wagner 1830 zu Leipz. in 2 Bdn. herausgegeben.)

5) *Mornaeus* de verit. rel. christianae. Antw. 1580. (Hieher gehört auch zum Theil *Huet* demonstr. ev. bes. 4, 2, 15.)

6) Fr. de *Vieri* compendium doctrinae plat. quatenus cum christ. fide conspirat. 1517. 8. (ital.)

7) *Pansa* de consensu ethnicae et christ. philosophiae. Marb. 1605. 8.

8) *Gale* atrium gentilium. Oxf. 1672. (engl.)

9) Liv. *Galantes* de christ. theologiae cum platonica comparatione.

Als eine Empfehlung der platonischen Philosopheme, von Seiten ihrer Christlichkeit, kann das reichhaltige, bekannte Werk von Cudworth gelten, das Intellectualsystem [1]), dessen Werth der gründlich forschende Mosheim durch seine Ausgabe desselben bedeutend erhöht hat. Die Reactionen gegen das drohende Ueberwiegendwerden des Platonismus blieben übrigens in England nicht aus.

In der neueren und neusten Zeit ist das Christliche der platonischen Philosophie in keinem grösseren, und diesem Gegenstand ausschliesslich gewidmeten Werk zur Sprache gebracht, und nachgewiesen worden. Wohl aber kommen Hinweisungen darauf in theologischen und philosophischen Schriften nicht wenig vor. Besonders enthalten die geistvollen Schriften von Bautain [2]) und Dégérando [3]) dergleichen Winke und Bemerkungen; auch die kurze Geschichte der platonischen Philosophie von Combes Dounous [4]) mag hier erwähnt werden. Der Däne Luxdorph schrieb an den Rand seines Plato die ihm passend scheinenden Parallelstellen aus der Bibel, und er fand ihrer nicht wenig, im alten sowohl, wie im neuen Testament. Nach seinem Tod hat Worm diese Stellensammlung mit Anmerkungen herausgegeben [5]). Aehnliche Parallelen zwischen christlichen und platonischen Sentenzen

---

Col. 1627. fol. (im 1t. Buch Plato's Leben, und die Zeugnisse der Kirchenväter für Pl. Das 2te, 3te und 4te Buch stellen d. plat. Theologie dar. 5—7. handeln von den Engeln; 8—10. von der Schöpfung; 11—13. von der Seele; 14—16. von den Dämonen. 17—19. vom höchsten Gut. Das 20ste Buch giebt christl. Sentenzen der heidnischen Dichter. — Mehr hieher gehörige Schriften siehe bei *Pfaff* introd. in hist. theol. lit. 1, 305 ff.

1) Rad. *Cudworth* systema intellectuale, lat. v. Mosheim. Jen. 1733. fol.

2) *Bautain* la morale de l'evang. comparée à la mor. des philosophes. Strasb. 1828.

3) *Dégérando* hist. comparée des systèmes de philos. 2 T. Par. 1822. 4 Bde. (deutsch, von Tennemann, Marb. 1806. 2 Bde.)

4) *Combes-Dounous* ess. hist. sur Pl. et coup d'oeil rap. sur l'hist. du Platonisme dep. Pl. jusqu' à nous. Par. 1809. 2 Bde.

5) Luxdorphiana e Platone. 2. T. ed. *Worm.* Kop. 1801. 4.

hat Wetstein in seiner bekannten, und auf die altclassische Literatur überhaupt reflectirenden Ausgabe des N. T. gezogen.

Unter den deutschen Philosophen ist es vorzüglich Jakobi, welchen Schelling[1]) mit Recht den Geistesverwandten Plato's genannt hat, der das Hinneigen der platonischen Theologie zur christlichen wahrnahm, und bemerklich machte[2]); und unter den deutschen Theologen hat sich am meisten Stäudlin um die Anregung des Forschens in der genannten Beziehung verdient gemacht[3]). Er stellt mit Recht den Plato dem Evangelium nahe; doch dürfte er sich wohl darin geirrt haben, daß er mit Augustin zu glauben geneigt ist, Plato würde Jesum als seinen Herrn und Meister und Erlöser anerkannt haben, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, sein Erscheinen auf Erden zu erleben[4]). Richtiger und bedächtiger drückt sich Grotefend in seiner schätzbaren Preisschrift über das freundschaftliche Vernehmen aus, welches zwischen Platonismus und Christenthum theils wirklich stattfindet, theils aber auch nur dem äußern Anschein nach besteht[5]).

Nur wenige, und flüchtige Andeutungen sind aus der Geschichte der Philosophie und Theologie hervorgehoben worden, um den Hauptsatz des gegenwärtigen Capitels einleuchtend zu machen, daß die Christlichkeit des Plato jederzeit gefühlt und ausgesprochen worden sey. Aber diese wenigen Andeutungen sind unstreitig vollkommen hinreichend, die aufgestellte Behauptung zu begründen und zu erhärten.

1) Schelling vom Ich ꝛc. S. 40.

2) Jacobi sämmtl. Werke, (Leipz. 1815.) 2, 123. u. a. m. — Auch Rixner macht auf die christliche Tendenz der plat. Philosophie aufmerksam; Gesch. d. Phil. 1, 202.

3) *Staeudlin* de philosophiae platonicae cum doctrina religionis jud. et christ. cognatione. Gött. 1819. 4. (Pfingstprogramm.)

4) nec dubitare licet, Platonem, si Christum novisset, palmam ipsi cessurum et ad pedes ipsius se prostraturum fuisse. *Staeudlin* l. l. p. 18.

5) *Grotefend* comm. in qua doctrina Plat. ethica cum christ. comparatur. Gött. 1820. 4. (Grotefend weist 13 Punkte der Uebereinstimmung zwischen Pl. und Christth. nach, und 11 Punkte der Discrepanz; S. 75.)

Zweites Capitel.

Der nächste Grund jener Anerkennung; christlich klingende Stellen und Lehren in Plato's Schriften.

Hat nun, wie wir gesehn haben, Plato fast allgemein und von jeher für den christlichsten aller Heiden gegolten, so drängt sich uns zunächst die Frage auf, worin denn dieses Urtheil seinen Grund, oder was dem Plato diese Anerkennung erworben habe? Und wohin könnten wir uns, um Antwort zu erhalten auf diese Frage, anders wenden, als an seine Schriften? Ehe wir uns aber in denselben umsehn, müssen wir zuvor, wenigstens einige Gewißheit über ihre Aechtheit zu erlangen suchen.

Es konnte bei der Berühmtheit Plato's nicht fehlen, daß manche Schrift unter seinem Namen in die Welt eingeführt wurde, die nicht von ihm herrührte. Schon die Alten sonderten deshalb die augenfällig untergeschobnen von den ächten Schriften aus[1]). Sie waren aber überhaupt in ihrer Kritik so streng nicht, als die Neueren, und ließen daher manchen Dialog als ächt platonisch hingehn, der von den Neueren angehalten, und nach sorgfältiger Prüfung als unächt zurückgewiesen wurde. Unleugbar ist diese Strenge übertrieben worden; namentlich von Socher[2]), der nicht einmal die Dialogen Sophista, Politikus und Parmenides für platonisch gelten lassen will. Gelinder zwar verfährt der treffliche Ast[3]); doch ist auch sein Verwerfungsurtheil wohl zu scharf, welches er über Meno, Theages, die Apologie, und die Gesetze ausspricht. Am billigsten und gewiß am richtigsten urtheilt Ritter[4]), welcher die meisten von

1) Siehe hierüber *Fabric.* bibl. graec. ed. Harl. 3, 71 ff.

2) Socher über Plato's Schriften. Münch. 1820.

3) Ast Plat. Leben und Schriften. Leipz. 1816. (besonders S. 376 ff.)

4) Ritter Geschichte d. Philosophie. 2r Th. Hamb. 1830. (S. 170 ff.)

den neuerdings angefochtenen Dialogen dem Plato zwar zuschreibt, aber für unbedeutend in Absicht auf Geist und Inhalt erklärt. Mit Recht bezeichnet er die Briefe, Theages, Hipparch 1, Alcibiades 1 als zwar unächte, aber doch platonische Denkweise an sich tragende Schriften [1]).

Es ist hier der Ort nicht, auf diese Kritiken genauer einzugehn; für unsern Zweck ist es auch gar nicht nöthig. Wir halten uns, um das Christliche in Plato's Philosophie aufzufinden, hauptsächlich an seine unbezweifelt ächten Schriften, Phädrus, Protagoras, Gorgias, Phädon, Parmenides, Sophista, Theätetus, Philebus, Kratylus, das Gastmahl, Politikus, die Republik, Timäus und Kritias; und wenn wir auch andre zur Betrachtung heranziehn, so geschieht es wegen solcher Stellen und Gedanken, die ein ächt platonisches Gepräge unverkennbar an sich tragen, wenn sie auch Plato nicht selbst niedergeschrieben haben sollte. Dieses gilt besonders von den Gesetzen. Schwerlich ist Plato selbst ihr Verfasser [2]). Aber sie sind, einzelne Abweichungen und Schwächen abgerechnet, so ganz in seinem Sinn gearbeitet, daß sie, und mit noch größerem Recht, unter seinem Namen eben so aufge-

---

Nemlich die Dialoge: Laches, Charmid. Euthyd. Euthyphr. Men. Kriton, Hipp. min. Ion., Menex. apol. legg. — Für ganz unächt erklärt er: Hipparch, Minos, Anterast. und Alcib. 2.

1) Schleiermacher (Uebersetz. v. Plat. Werken, Berl. 1804 ff.) 1, p. 34. will die Kritik über die Aechtheit von Plato's Schriften hauptsächlich auf die fortlaufende Bezugnahme gründen, welche in den Werken des Aristoteles hinsichtlich der Werke Plato's sichtbar wird. Auch können, meint er ferner, die anerkannt ächten zu einem Prüfstein für die in Zweifel stehenden dienen. Zu jenen rechnet er: Phädr. Prot. Parm. Theät. Soph. Polit. Phäd. Phil. Rep. Tim. Krit. In die Uebersetzung hat er viele von den neuerdings bestrittenen aufgenommen. — vgl. außerdem: *v. Heusde* specimen criticum in Plat. etc. Leyd. 1803. 8.

2) Epinomis soll von Philipp. Opunt. seyn, der auch die Gesetze abgeschrieben, wie Diog. La. berichtet. Siehe Diog. La. vit. Plat. in der Zweibr. Ausg. des Pl. 1, p. XXIII.

führt werden können, als das Deuteronomium unter dem des Moses aufgeführt wird[1]).

Sehen wir uns nun in Plato's Schriften um, so glauben wir den Grund der ihm von den Christen zu Theil gewordnen Anerkennung gar bald zu entdecken. Es stoßen uns nemlich nicht wenig Stellen auf, die uns lebhaft an Stellen der heiligen Schrift erinnern, und mitunter sogar in den Worten eine überraschende Aehnlichkeit mit diesen haben[2]).

Im Phädon werden z. B. die Schicksale der Menschen nach dem Tode geschildert. Da heißt es nun von den Gepeinigten: „sie rufen diejenigen an, gegen welche sie sich vergangen haben, und bitten sie flehentlich, sie zu sich zu nehmen" u. s. w. gerade wie Jesus von dem reichen Manne erzählt, als er in der Hölle und in der Qual war[3]). — „Sehr reich, und zugleich gut zu seyn, heißt es in den Gesetzen, ist unmöglich[4]);" — „ein Reicher, sagt Jesus, (Matth. 19, 23.) kommt schwerlich in das Himmelreich." — Von einem Abhauen der Hände und Füße ist im Gastmahl fast in demselben Sinn die Rede, in welchem Jesus davon spricht[5]). (Matth. 5, 30; 18, 8.) — Wie Jesus seinen Jüngern zuruft: „fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töden, aber die Seele nicht mögen töden" u. s. w. Matth. 10, 28. so läßt Plato den Sokrates vor seinen Richtern erklären, daß er Unrecht thun, und ungehorsam seyn gegen Gott, weit mehr

1) Die Logenbilder im Vatikan werden dem Raphael beigelegt, obgleich Raphaels Hand gar wenig daran gethan hat. — Dem mißbilligenden Urtheil des Seneca, epp. 94. mangelt die Besonnenheit. — Bekannt ist, daß Aristot. die Gesetze als ein platon. Werk bezeichnet. polit. 2, 4.

2) Einzelne Stellen in Menge, die mit Bibelstellen Aehnlichkeit haben, siehe bei den Kirchenvätern; besonders bei Clem. al. (ed. D. Heins.) strom. 2, 269. 270; 4, 356. 361; 5, 447. u. a. m. — vgl. auch die oben erwähnten Luxdorphiana, die fast zu jedem bibl. Buch des A. und N. T. eine Parallele des Plato darbieten; manche dieser Parallelen sind etwas gezwungen.

3) Phaed. (ed. Steph.) 114. a. vgl. Luk. 16, 23.

4) legg. 5, 742. e. Celsus behauptete: Jesus habe diesen Spruch aus Plato genommen. Orig. c. Cels. 6, 641.

5) Conv. 205. e.

fürchte und scheue, als den Tod[1]). — „Ich muß Gott mehr gehorchen, als euch, den Menschen" — sagt Sokrates in derselben Stelle[2]), eben so wie die Apostel dieses dem hohen Rath in Jerusalem zur Antwort gaben, als er ihnen das Predigen untersagte. (Apost. 5, 29.) In der That sah Sokrates sein Geschäft, die Menschen zu belehren und zu bessern, mit demselben Ernst als ein ihm von Gott aufgetragnes an, wie die Apostel die Verkündigung des Evangeliums[3]). — Die einfache Wahrheit: „wer das Rechte und Gottgefällige thut, der ist gerecht und gottgefällig[4])" findet sich ziemlich mit denselben Worten auch bei Johannes. (1 Joh. 3, 7.) — Die Stelle der Republik[5]), wo vom Staat im Innern des Menschen die Rede ist, erinnert an den schönen Spruch des Herrn: „das Reich Gottes ist inwendig in euch." — „Niemand kann zween Herrn dienen," spricht der Herr; „es ist unmöglich, behauptet Plato, Reichthum und weise Mäßigung zugleich hinlänglich zu besitzen; sondern man muß entweder das Eine, oder das Andre hintansetzen[6])." — Was Paulus von denjenigen schreibt, „die in den Schranken laufen" u. s. w. (1 Kor. 9, 24. vgl. 2 Tim. 4, 7.) bringt auch Plato, und mit nicht geringerer Betonung vor, wenn er sagt, „daß nur die rechten Läufer an's Ziel kommen, und den Preis erlangen und gekrönt werden[7]); weshalb er denn auch sein Werk über die Republik auf erhabne und wahrhaft christliche Weise folgendermaßen schließt[8]): „wenn wir nun diese Ueberzeugung fest halten, und glauben, daß die Seele unsterblich sey, und stark genug, um alle Uebel zu ertragen[9]), und alles Gute, so werden

---

1) apol. 29. b. 2) ib. d.

3) ib. 30. a. *ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεὸς, εὖ ἴστε. καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει, ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν* etc,

4) Gorg. 507. b. — 5) rep. 9, 591. e. Luk. 17, 21. —

6) Luk. 16, 13. rep. 8, 555. c.

7) rep. 10, 613. c. 8) ib. 621, c.

9) Ueber die platonische Ansicht von der Unzerstörbarkeit der Seelensubstanz siehe weiter unten.

wir die Richtung auf das, was droben ist, nie verlieren, und nach Gerechtigkeit und Einsicht auf alle Weise streben, damit wir uns selbst sowohl, als auch den Göttern befreundet werden, so lange wir hienieden sind, und dann dereinst, mit des Kampfes Preisen als Sieger aufgeführt, eines wahren Wohlseyns uns erfreuen mögen." Wem klingen nicht bei dieser Stelle die schönen Sprüche an: „trachtet nach dem, was droben ist u. s. w. und: unser Wandel ist im Himmel u. s. w." (Kol. 3, 2. Phil. 3, 20.) — Trifft nicht auch die Schilderung, welche im Gastmahl von der Liebe gegeben wird [1]), in vielen Punkten mit derjenigen zusammen, die Paulus von ihr giebt? 1 Kor. 13, 3 ff. „Die Liebe, heißt es, nimmt uns die Abneigung gegen Andre, und erfüllt uns mit Zuneigung; — sie giebt uns Sanftmuth und entfernt die Rohheit; sie spendet Wohlwollen und enthält sich des Uebelwollens; sie ist freundlich, willfährig, Göttern und Menschen angenehm" u. s. w. — Eben so wird der Zustand der Seligen im Phädon fast mit denselben Zügen dargestellt [2]), wie in der Offenb. Joh. 21, 4. und wenn im 10ten Buch der Gesetze die Unmöglichkeit hervorgehoben wird [3]), den Gerichten Gottes zu entgehn, so sieht dieses wie eine völlige Parallelstelle zu Psalm 139, 7 ff. aus. — Auch der paulinische Spruch: „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen," (Röm. 8, 28.) findet sein vollkommnes Seitenstück im Plato; „müssen wir nicht bekennen, heißt es im 10t. Buch der Republik [4]), daß dem von Gott Geliebten, alles was ihm von den Göttern widerfährt,

---

1) Conv. 197. d.   2) Phaed. 81, a.

3) legg. 10, 905. a. οὐ γὰρ ἀμεληθήσῃ ποτὲ ὑπ' αὐτῆς. οὐχ οὕτω σμικρὸς ὢν δύσῃ κατὰ τὸ τῆς γῆς βάθος. οὐδ' ὑψηλὸς γενόμενος, εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτήσῃ etc. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Stellen ist auf den ersten Anblick sehr groß. Sie mindert sich, wie Worm richtig bemerkt, bei näherer Betrachtung. Der Psalm besingt Gottes Allwissenheit; Plato spricht von unvermeidlicher Strafe, u. s. w. Luxdorphiana p. 23. 24.

4) rep. 10, 612. e. τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν γίγνεται, πάντα γίγνεσθαι ὡς οἷόν τε ἄριστα; etc. vgl. hierzu die schöne Stelle Plot. enn. 2, 3, 18.

zum Besten sey? — — ja, so müssen wir hinsichtlich des Rechtschaffenen denken, wenn er in Armuth fällt, oder in Krankheit, oder in ein andres der sogenannten Uebel, daß es ihn am Ende zu irgend etwas Gutem führt, im Leben oder im Sterben."

Besonders auffallend ist die Aehnlichkeit zwischen einzelnen platonischen und mosaischen Geboten und Verordnungen, woraus auch die Benennung des atticisirenden Moses, die man dem Plato gab, zum großen Theil erklärlich wird. — Den Mißbrauch des göttlichen Namens, das Anrufen Gottes bei der Lüge u. s. w. verbieten die platonischen Gesetze, wie die mosaischen [1]). — Ein Jeglicher, — schreiben die Gesetze vor [2]), — ehre den Aelteren durch Wort und That. — Das 4te Gebot kommt, mit dem religiösen Motiv verknüpft, im 11t. Buch der Gesetze vor; „in wessen Hause sich Vater und Mutter, oder altersschwache Großeltern befinden, der halte dafür, daß er nie ein köstlicheres Heiligthum in seinem Hause haben kann, als diese, wenn er sie auf die rechte Weise ehrt [3])." — Wie Moses, so verbietet auch Plato Privataltäre, und Privatgottesdienste auf das Schärfste, und zwar aus denselben Gründen, weil die Privatgottesdienste sowohl die Reinheit der öffentlichen Religion, als auch die Festigkeit des Staatsverbandes gefährden [4]). — Kein Grieche darf einen Griechen zum Sklaven haben. Auch die Israeliten mußten den hebräischen Knecht im 7ten Jahr freilassen [5]). — Vor Gränzverrückungen wird eben so nachdrücklich, wie im Pentateuch gewarnt [6]); Dieben wird, hier, wie dort [7]), die Wiedererstattung des Gestohlnen auferlegt; die Kinder sollen nicht für die Vergehun-

---

1) 2 Mos. 20, 7. legg. 11, 916. e. 917. b. πάντως μὲν δὴ καλὸν ἐπιτήδευμα, θεῶν ὀνόματα μὴ χραίνειν ῥᾳδίως. etc.

2) legg. 9, 879. c. 3 Mos. 19, 32.

3) legg. 11, 931. d.

4) legg. 10, 909. d. vgl. 3 Mos. 17, 1—9; 5 Mos. 12, 13; 16, 5.

5) rep. 5, 469. c. vgl. Eus. praep. ev. 12, 37. (ed. Viger.)

6) legg. 8, 842, e. vgl. 5 Mos. 19, 14. Eus. pr. ev. 12, 38.

7) legg. 9, 864. d. e. vgl. 2 Mos. 22, 1. 4. Eus. pr. ev. 12, 40. —

gen der Väter büßen[1]); Hausthiere, von welchen Menschen getödet worden sind, sollen wieder getödet werden u. s. w.[2]). — Die weitläuftigen Verordnungen über Todschlag und Verwundungen haben überhaupt sehr Vieles mit den mosaischen Verordnungen über diesen Punkt gemein[3]). — Auch religiöse Feste, die zugleich Volksfeste seyn sollen, ordnet Plato, wie Moses an[4]); und daß er sich bei seinen meisten Einrichtungen, wie dieser, auf himmlische Typen, oder Vorbilder beziehe, und nach diesen richte, haben die Kirchenväter nicht unerwähnt gelassen[5]), so wie sie auch auf die gleiche Eintheilung des Volkes in 12 Stämme bei Plato und Moses aufmerksam machen[6]).

Außer den Stellen im Plato, welche ähnlich lautenden Bibelstellen entsprechen, und welche hier kaum zur Hälfte namhaft gemacht worden sind, da unser Zweck ihre vollständige Aufzählung nicht erheischt, giebt es nicht wenig solcher, die, wenn auch nicht in einzelnen Worten und Ausdrücken, doch in ihrem ganzen Ton und Geist einen christlichen Anklang haben.

Wie schön, und mit dem Geiste des Christenthums übereinstimmend, wird im Timäus die dem Menschen von Gott verliehene Hoheit und Würde dargestellt! „Von dem vortrefflichsten

Auch auf das gleiche Verbot des Wuchers, bei Plato und bei Moses, macht Kurdorph aufmerksam. 3 Mos. 25, 35. legg. 5, 610. (ed. Fic.) vgl. *Staeudlin* de philos. platon. c. doctr. rel. chr. cognat. p. 6.

1) legg. 9, 856. c. vgl. 5 Mos. 24, 16. Ezech. 18, 19. 20.

2) legg. 9, 873. e. vgl. 2 Mos. 21, 18. Eus. pr. ev. 12, 42.

3) legg. 9, 865. bis z. Ende. vgl. 2 Mos. 21, 12 ff.

4) legg. 8, 828 ff. vgl. 3 Mos. 23. 5 Mos. 16.

5) Clem. al. str. 4, p. 395; 5, 425. Eus. 12, 19. u. a.

6) legg. 6, 760. b. Eus. pr. ev. 12, 47. Aber in Attika bestand diese Eintheilung schon seit den Zeiten des Cecrops. (Strab. 9.) — Sogar ein der Leviratsehe ganz ähnliches Institut komme bei Plato vor, bemerken die Kurdorphiana. 5 Mos. 25, 5. legg. 11, 679. (ed. Fic.) vgl. hierzu Worm S. 16. vgl. *Staeudlin* l. l. p. 6. der auch einige gleiche Bestimmungen hinsichtlich des Eigenthums, und der Wohlthätigkeit bei Moses und Plato nachweist. legg. 5, p. 608. ff. (ed. Fic.) 3 Mos. 25, 23. etc.

Theil der Seele müssen wir die Ansicht hegen, daß Gott ihn einem Jeglichen zum Halbgott gegeben, der, wie wir sagen können, seinen Wohnsitz im erhabensten Theil unsres Körpers hat, und uns auch von der Erde zur Verwandtschaft des Himmels erhebt, da wir nicht der Erde, sondern dem Himmel entsprossen sind[1]). Mit Recht sagen wir dieses. Denn von dort, woher die erste Entstehung unsrer Seele kam, giebt auch die göttliche Kraft, die den Kopf und die Wurzel unsres Daseyns emporhebt, dem ganzen Körper seine Richtung." u. s. w. Gedanken dieser Art waren überhaupt den Griechen nicht fremd. Entlehnte doch bekanntlich auch Paulus die schöne Sentenz, „daß wir göttlichen Geschlechtes seyen," von einem griechischen Dichter[2])! (Apost. 17, 28.)

Kann der christliche Gedanke, daß sich der Mensch in seinem Glauben an Gottes Vorsehung und Güte durch einzelne störende Eindrücke nicht irre machen lassen dürfe, da die Unvollkommenheit des Einzelnen die nothwendige Bedingung der Vollkommenheit des Ganzen sey, würdiger und klarer ausgedrückt werden, als es im 10t. Buch der Gesetze geschieht[3])? „Lasset uns die Ueberzeugung erwecken, daß der, der für das Ganze sorgt, alles zum Besten und zur Vollkommenheit des Ganzen angeordnet hat, zu welchem Zweck jeder einzelne Theil das Seinige nach Kräften thut oder leidet. Allen diesen Einzelheiten sind Vorsteher zugewiesen, welche die Vertheilung von Thun und Leiden bis ins Aeußerste und Feinste besorgen. Mit steter Rücksicht auf das Ganze ist nun auch dir, du Armer, dein Antheil bestimmt, wie klein er auch immer sey. Dir aber ist die Ein-

1) Tim. 90. a. φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον. vgl. die Parallelstellen in Herder's Ideen zur Philos. d. Gesch. der Menschh. (sämmtl. Wke., Tüb. 1827.) z. Phil. und Gesch. 4, 131. 138. — Eine ängstlich wortgenaue, und hierdurch steife, undeutsche Uebersetzung dieser, und der folgenden Stellen, wird man übrigens hoffentlich nicht erwarten.

2) Arat. phaen. v. 5. Cleanth. hymn. in Jov. v. 5.

3) legg. 10, 903. b. — (vgl. die ähnlichen, vortrefflichen Stellen in Hamann's sämmtl. Wkn. 4, 23; 1, 74 ff. u. a. m.)

sicht noch nicht aufgegangen, daß alles, was geschieht, um des Ganzen willen geschehe; damit dem Leben des Ganzen die größte Glückseligkeit zu Theil werde, das nicht deinetwegen da ist, sondern du bist seinetwegen da." u. s. w. Leicht ließe sich übrigens zeigen, wenn es hieher gehörte, daß dieser Gedanke nur die philosophische Entwickelung einer dem antiken Leben natürlichen, heroischen Sinnesart ist, der zu Folge die Negirung des Einzelnen, einem größeren Ganzen, z. B. dem Staat gegenüber, mit Leichtigkeit und Unbedenklichkeit vollzogen wird. In unserm modernen Leben hat die Individualität und Persönlichkeit eine ganz andre Bedeutung gewonnen; daher auch bei uns so häufig das Bestreben des Individuums, sich das Objective unterzuordnen, statt sich dem Objectiven unterzuordnen. —

Welch' einen tiefen Gedanken, und mit welch' einem heiligen Ernst spricht Plato durch den Mund des Sokrates im Theätetus aus [1]), wo er die unselige Verblendung und Befangenheit derer erwähnt, die Wunder meinen, wie gut es um sie steht, während sie dem Verderben unaufhaltsam entgegengehn. „Theod. Wenn du alle, o Sokrates, von dem, was du sagst, so überzeugtest, wie du mich überzeugt hast, so würde mehr Friede unter den Menschen seyn, und weniger Böses. Sokr. Ganz kann das Böse niemals verschwinden, mein Theodor, denn es ist nothwendig, daß das Gute immer seinen Gegensatz habe. Aber bei den Göttern hat es seine Stelle nicht; diesem Raume nur und der sterblichen Natur haftet es unumgänglich an. Deshalb muß man denn suchen, von hier dorthin auf's Schleunigste zu fliehen. Die sicherste Flucht aber ist: möglichste Verähnlichung mit Gott. Die Verähnlichung nun besteht in einer mit Einsicht verbundnen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit. Doch es ist gar nicht leicht, mein Bester, die Menschen zu überzeugen, daß man vom Schlechten nicht deswegen sich abwenden, und der Tugend nicht deswegen nachstreben

1) Theaet. 176. b. ff.

müsse, weswegen die Menge dieses für begehrungswürdig erachtet, und jenes nicht, damit man nemlich nicht für einen schlechten, sondern für einen guten Menschen gelte. Denn das ist, wie mir scheint, altes Weibergeschwätz. Das Richtige ist vielmehr dieses. Gott ist niemals ungerecht, sondern im Gegentheil der Inbegriff der Gerechtigkeit. So ist ihm denn nun unter uns nichts so ähnlich, als wenn man so gerecht als möglich wird. Hierdurch wird die wahre Tüchtigkeit des Mannes bestimmt, so wie seine Gehaltlosigkeit und Untüchtigkeit. Denn die volle Erkenntniß des Gerechten, ist die wahre Weisheit und Tugend; die Unkenntniß desselben dagegen, offenbare Unwissenheit und Schlechtigkeit. — — Wer Ungerechtigkeiten begeht, und gottlos spricht oder handelt, dem ist es das Beste, wenn man ihm nicht zu erkennen giebt, daß er so stark in solchen schlechten Künsten sey. Denn Menschen dieser Art freuen sich über das, was ihnen eigentlich zum Schimpf gereicht, und glauben, nicht als Taugenichtse und unnütze Lasten der Erde, sondern als Leute angesehn zu werden, wie man sie im Staate braucht, und die man zu erhalten suchen muß. Da muß man nun das Wahre sagen, daß sie am meisten werden, wofür sie sich nicht halten, dadurch daß sie sich eben nicht dafür halten. Sie kennen die Strafe der Ruchlosigkeit nicht, über die man doch am wenigsten in Unwissenheit bleiben darf. Diese Strafe besteht nicht etwa, wie sie meinen, in körperlichen Züchtigungen, und Tödungen. Denn das erleiden auch wohl Unschuldige. Sondern es ist eine Strafe, der es ganz unmöglich ist zu entfliehn. — Theod. Und welche? — Sokr. Daß im Gebiet des Seyns zweierlei Formen gesetzt sind, die des Göttlichen und Seligen, und die des Ungöttlichen und Unseligen, — das sehen und merken sie eben so wenig, als sie in ihrer Beschränktheit und Verstandlosigkeit wahrnehmen, wie sie durch ihre schlechten Handlungen diesem immer ähnlicher, jenem immer unähnlicher werden. Dafür nun trifft sie die Strafe, daß ihr Leben die Beschaffenheit desjenigen annimmt, dem sie sich verähnlicht haben [1]. Wollten wir ihnen

1) vgl. die Parallelstelle: legg. 5, 728. a. b. ἔστι δ' ἡ μεγίστη (δίκη

aber sagen, daß, wenn sie von ihrem heillosen Wesen nicht ließen, sie dereinst der von allem Bösen freie Raum nicht aufnehmen werde, sondern sie vielmehr, als Böse mit Bösen zusammen, in steter Gleichheit mit sich selbst beharren müßten, so würden sie dieses, vermöge ihrer Keckheit und Gewandtheit, für unsinniges Gerede erklären." — „Irret euch nicht, ruft der Apostel, in ähnlichem Sinn den Verblendeten zu, was der Mensch säet, das wird er ernten," — (Gal. 6, 7.) und noch genauer drückt Fichte den platonischen Gedanken in den höchst bedeutungsvollen Worten aus: „was du liebst, das bist du, und das lebst du[1])."

Das erinnert uns an eine andre kräftige Stelle im Plato[2]), wo er das Thun und Treiben derjenigen beschreibt, denen, wie Paulus sagt, Phil. 3, 19. „der Bauch ihr Gott ist," oder die immer nur fragen, Matth. 6, 31.: „was werden wir essen? was werden wir trinken?" u. s. w. — „Diejenigen, sagt Plato, welche einsichtslos und ohne Tugend, und Schmausereien und ähnlichen Dingen ergeben sind, werden immerfort bald in die Tiefe gezogen, bald wieder zu einer gewissen Mitte erhoben, und schwanken auf diese Weise durch das ganze Leben. Ueber diese Mitte erheben sie sich niemals, da sie zu dem wahrhaft Höheren weder jemals aufschauen, noch sich gezogen fühlen. Und so findet denn nie ein wirkliches Erfülltwerden von dem Wesentlichen und Wirklichen bei ihnen statt, und nimmer schmecken sie ein reines und dauerndes Vergnügen; sondern nach Art der Thiere nach unten blickend, und zur Erde und auf die Tische niedergebogen, verbringen sie mit Sättigungen und Begattungen ihr Leben, und aus unersättlicher Begierde, dieser Dinge wegen, einander mit ehernen Waffen und Hörnern zu Leibe gehend, tö-

---

τῆς κακουργίας) τὸ ὁμοιοῦσθαι τοῖς κακοῖς etc. — und zur Erläuterung des Gedankens: Phaed. 83. d. ἑκάστη ἡδονὴ — — ποιεῖ σωματοειδῆ sc. τὴν ψυχήν. Der Grund dieser Verleiblichung des Geistes liegt in dem Uebermächtigwerden des begehrlichen Seelentheils; so daß dieser gleichsam alle geistigen Säfte auffaugt, und sie in ihm gleichartige, d. i. sinnliche, verwandelt.

1) Fichte Anweis. z. seligen Leben S. 5. u. a. m.

2) rep. 9, 586 a. ff.

den sie sich unter einander, eben, weil sie mit wahren Gütern weder ihrem wahren Selbst, noch dessen wahrem Verlangen ein Genüge thun."

Hieran schließt sich die Schilderung derer, bei denen das Thierische, das im Menschen liegt, heraufgebildet, und herrschend geworden, das Göttliche dagegen verkümmert und unterjocht ist[1]). „Bilde dir, wird der Zuhörer aufgefordert, ein vielartiges und vielköpfiges Thierwesen, mit Köpfen von wilden und zahmen Thieren, die im Kreise herumstehn, und welches das alles abwerfen und aus sich selbst hervortreiben kann. — Eine seltsame Aufgabe für einen Bildner. Doch weil die Vorstellung bildsamer ist, als Wachs und ähnliche Stoffe, soll es gestaltet werden. — Nun bilde ein andres, löwenartiges Wesen, und dann wieder ein andres, menschliches; das erstere am größten, das andre kleiner. — Das ist leichter, und schon ausgeführt. — Nun verbinde alle drei zu Einem Wesen, als seyen sie zusammengewachsen. — Sie sind verbunden. — Umkleide das Ganze mit einer menschlichen Gestalt, so daß demjenigen, der das Inwendige nicht sehn kann, das Ganze als ein Mensch erscheint. — Es ist geschehn. — So werden wir sagen können: wer behauptet, das Unrechtthun bringe dem Menschen Nutzen, vom Rechtthun aber habe er keinen Vortheil, der behauptet nichts andres, als: das vielgestaltige Thier gut zu füttern, und den Löwen sammt Zubehör stark zu machen, den Menschen aber auszuhungern und zu schwächen, so daß er von den Thieren widerstandslos hiehin und dahin gezogen werden könne u. s. w. — das sey nutzreich für den Menschen. — In der That, darauf läuft die Meinung dessen hinaus, der das Unrechtthun lobt. — Der also sagt, das Gerechtseyn nütze, der wird folglich der Meinung seyn: man müsse dasjenige thun und reden, wodurch der inwen-

1) rep. 9, 588. c. ff. Das in dieser Stelle ausgeführte Bild, hat allerdings, wie Schleiermacher in den Anm. zum Staat, S. 607. bemerkt, etwas Rohes, im Vergleich zu der anmuthigen, hochpoetischen Schilderung des Roffegespanns im Phädrus. Aber es ist nicht minder bedeutend und wichtig, als diese.

dige Mensch in dieser Menschengestalt am kräftigsten wird, und das vielköpfige Wesen sorgsam behandeln kann, wie ein Landmann, das Zahme nährend und aufziehend, das Wilde aber bändigend, wobei er die löwenartige Natur zum Mitstreiter und Gehülfen zu machen hat, — und überhaupt beim ganzen Erziehungsgeschäft so verfahrend, daß er stets für das Ganze Sorge trägt, und die einzelnen Theile unter einander und mit sich selbst befreundet. — Unstreitig würde das die Meinung dessen seyn, der die Gerechtigkeit lobt. — Wer die Gerechtigkeit lobt, der redet in jeder Hinsicht die Wahrheit. Wer aber die Ungerechtigkeit preist, der täuscht sich. Denn sowohl in Absicht auf das Vergnügen, als auf den guten Ruf, als auf den Nutzen hat derjenige, der die Tugend rühmt, die Wahrheit für sich; der Tadler aber bringt nichts Haltbares vor, und kennt nicht einmal dasjenige, was er tadelt. — Ja, so scheint es mir allerdings. — So wollen wir ihn denn liebreich (denn mit Wissen und Willen irrt er ja nicht) eines Besseren belehren, und ihn fragen: wollen wir nicht aus diesen Gründen, mein Bester, den Ursprung dessen, was als schön und häßlich allgemein gültig ist, ableiten? Daß nemlich das Schöne nichts andres ist, als die Unterwerfung des Thierischen unter das Menschliche, oder vielmehr unter das Göttliche, das Häßliche aber die Knechtschaft, in welcher das Bessere unter dem Schlechteren schmachtet? Wird er wohl dieser Ansicht beistimmen? — Ich denke doch! — Kann es demnach wohl irgend Einem einen Nutzen bringen, Gold auf unrechte Art sich anzueignen, wenn dadurch, daß er sich's aneignet, das Schönste in ihm von dem Verächtlichsten in knechtische Unterwürfigkeit gebracht wird? Oder wäre denn das wohl ein rechter Gewinn, wenn er seinen Sohn und seine Tochter in die Sklaverei verkaufte, und noch obendrein unter rohe und grausame Menschen, und wenn er noch so viel dafür bekäme? Wenn nun aber Jemand sein Göttlichstes von dem Ungöttlichsten und Ruchlosesten in ihm knechten läßt, und sich seiner selbst nicht erbarmt [1]), ist er nicht bekla-

1) Sehr gut führt diesen christlichen Gedanken, „daß der Mensch sich seiner

genswürdig elend, und läßt er sich nicht zu seinem weit größeren Verderben durch Gold bestechen, als Eriphyle, die ihres Mannes Leben für ein goldnes Halsband hingab?" — Offenbar liegt hierin der christliche Gedanke: „was hälfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewänne, und nähme doch Schaden an seiner Seele?" u. s. w. Matth. 16, 26. Luk. 9, 25.

Wie verführerisch die Ungerechtigkeit und die Sünde dadurch sey, daß sie Nutzen und Vergnügen zugleich zu gewähren scheine, und durch Klugheit und allerlei Künste sich aller Strafe zu entziehen wisse, wird auf eine höchst lebendige Weise im 2ten Buch der Republik geschildert [1]). Man glaubt bei dieser Darstellung sich hin und wieder in die Zeiten der Reformation versetzt zu sehn, und Luther's kräftige Polemik gegen Mönchs- und Pfaffentrug zu hören; denn was Plato von den im Land herumziehenden Wahrsagern und Scheinheiligen, so wie von ihren Opfern und Sühnungen berichtet, wodurch sie die für ihre Laster büßenden Seelen der Verstorbnen aller Strafe und Qual entreißen zu können vorgeben: das läßt sich vollkommen auf die marktschreierischen Verheißungen der Ablaßkrämer anwenden, und auf das Vorgeben der katholischen Priester, daß sie durch ihre Seelenmessen die Büßenden aus dem Fegfeuer zu befreien vermögten.

Nicht minder evangelisch und christlich ist der Sinn und Zweck des Gleichnisses, durch welches Plato die Nothwendigkeit sowohl als die Schwierigkeit hervorheben will, die Menschen von dem Schein abzuwenden, den sie für Wahrheit halten, und zu dem allein Wahren hinzuführen [2]).

---

selbst erbarmen müsse", Woltersdorff in einer Charfreitagspredigt aus: eine gewaltige Anmahnung des Todes Jesu an unser Herz. (N. A. Nürnb. 1830. S. 7 ff.)

1) rep. 2, 364. b. ff. vgl. Luther gegen d. Ablaß rc. Th. 1. Bl. 7 ff. ed. Jen. in der Walchschen Ausg. XVIII, 534 ff.

2) rep. 7, 514. a. ff. — Ein ähnliches Gleichniß, das aber einen ganz andern Zweck hat, führt Cic. N. D. 1, 37. aus einer verloren gegangnen Schrift des Aristot. an.

Diese Stelle verdient in mehr als einer Rücksicht eine genauere Betrachtung; sie lautet folgendermaßen: „was unsrer Natur widerfährt, wenn sie wahrhaft gebildet wird, oder ungebildet bleibt, das stellt sich in folgendem Gleichniß dar. Denke dir Menschen in einer Höhle unter der Erde wohnend, deren langer und weiter Eingang gegen das Licht hin offen steht. In dieser nun sollen diese Menschen von Kindheit auf seyn, und zwar gefesselt an Hals und Beinen, so daß sie nicht nur hier zu bleiben gezwungen, sondern auch immer gerade vor sich hin zu sehn genöthigt, und unfähig sind, der Fesseln wegen, ihren Kopf herumzudrehn; hinter ihnen aber ein von oben und von fernher leuchtendes Feuer; zwischen dem Feuer und den Gebundnen ein Gang in der Höhe, und an diesem eine kleine Wand, wie sie sich zwischen den Kunststückmachern und den Zuschauern befindet, über welche hinweg Jene ihre Künste zeigen. — Es sey! — Stelle dir ferner Menschen vor, die hinter dieser Wand weg verschiedne, die Wand überragende Gefäße tragen, Bildsäulen, und andre hölzerne und steinerne, und auf mannigfache Weise verfertigte Gebilde [1]), wobei, wie es wahrscheinlich ist, einige der Vorübergehenden sprechen, andre stillschweigen. — Ein wunderliches Bild entwirfst du da, und seltsam Gefesselte! — Aber sie gleichen uns! Glaubst du wohl, daß diese, außer den Schattenumrissen, welche von dem Feuer auf die entgegenstehende Seite der Höhle geworfen werden, auch etwas von sich selbst und von einander wahrnehmen? — Wie soll das möglich seyn, wenn sie ihr Lebelang die Köpfe unbeweglich zu halten gezwungen sind? — Was nehmen sie aber von den vorübergetragenen Gegenständen wahr? nicht dasselbe? — Nichts andres. — Wenn sie nun mit einander sich unterreden könnten, würden sie nicht das,

---

1) vgl. hiezu rep. 5, 476. b. ff. — Die platonische Schilderung der Höhlenbewohner erinnert übrigens lebhaft an Kaspar Hauser's Schicksale in seiner Kindheit. Daumer erzählt in s. Mittheilungen über Hauser, (Nürnb. 1832, 2 Bde.) Mehreres, was dem Verhalten derer auffallend ähnlich ist, die Plato in s. Gleichniß aus der Höhle ans Licht kommen läßt. Vgl. v. Feuerbach Kasp. Hauser u. s. w. S. 21.

was sie sehen, als das Vorhandne bezeichnen zu müssen glauben? — Ohne Zweifel. — Wenn nun ihr Gefängniß einen Widerhall hätte, würden sie wohl, so oft einer von den Vorübergehenden seine Stimme erhöbe, etwas anderes, als den vorüberschwebenden Schatten für das Tongebende halten? — Beim Himmel! nein! — In jeder Hinsicht würden demnach die Gefesselten nichts anderes, als die Schattenbilder für das Wirkliche ansehn. — Ganz gewiß. — Nun laß uns sehn, was bei der Lösung von ihren Fesseln, und bei der Heilung von ihrem Wahn erfolgen würde, wenn ihnen eine solche widerführe. Wenn man Einen von ihnen entfesselte, und ihn nöthigte, sich plötzlich zu erheben, sich umzudrehn, und fortzuschreiten, und in das Licht zu schauen, würde ihm dieses nicht, wenn er es versuchte, schmerzlich seyn, und würde der helle Glanz es ihm nicht unmöglich machen, die Dinge selbst zu erblicken, deren Schatten er vorher gesehn? was, meinst du wohl, würde er demjenigen antworten, der ihm sagte, daß er vorher nur Gaukeleien gesehn hätte, jetzt aber sey er dem Wahren und Wirklichen näher gekommen, und könne nun richtiger sehn? und wenn er ihm nun jeden der Vorübergehenden einzeln zeigte und ihn früge: was ist das? meinst du nicht, daß er nicht wissen würde, was er sagen sollte? und daß er das früher Gesehne doch für wahrer halten würde, als das, was er jetzt sieht? — Zuverlässig. — Wenn er ihn ferner nöthigte, in's Licht zu schauen, würde das nicht seinen Augen weh thun? würde er nicht zurückweichen, und sich zu den Dingen hinwenden, deren Anblick ihm erträglicher ist? — — Ja wohl! — Und wenn man ihn nun mit Gewalt durch den rauhen und beschwerlichen Aufgang hinaus zöge, bis zum hellen Sonnenlicht, würde das den Gezognen nicht ärgern und erzürnen? und wenn er nun an's Licht käme, würde er wohl vor lauter Blendung in den Augen, etwas von dem sehn, was man ihm als das allein Wahre und Wirkliche bezeichnet? — Gewiß nicht sogleich. — Mir dünkt, es sey Gewöhnung nöthig, wenn er das Höhere erblicken wolle. Zuerst wird er wohl nur die Schatten der Dinge ohne Schwierigkeit wahrnehmen; dann die Spiegelbilder der

Menschen und Dinge im Wasser; zuletzt die Dinge selbst. Nachher wird er die himmlischen Gegenstände und den Himmel selbst leichter des Nachts betrachten, und das Licht des Mondes und der Sterne sehn, als des Tags, wenn die Sonne strahlt in ihrem Glanz. — Ohne Zweifel. — Endlich wird er denn die Sonne selbst, kein Abbild derselben, weder im Wasser, noch sonst wo, zu erblicken und sie zu erkennen, wie sie ist an sich, im Stande seyn [1]). — — — Und wenn er nun seines früheren Aufenthalts gedächte und seiner dortigen Einsicht, und seiner vorigen Gefährten, würde er sich nicht um der mit ihm vorgegangnen Veränderung willen glücklich preisen, jene dagegen bedauern? — — — Erwäge auch dieses noch! Wenn nun ein Solcher wieder hinabstiege, und seinen früheren Sitz wieder einnähme, würden ihm nicht, da er aus der Sonne kommt, die Augen voll Dunkelheit werden? und wenn er nun jene Schattenbilder wieder auffassen, und sich darüber mit jenen fortwährend Gefesselten besprechen müßte, in der gewiß nicht kurzen Zeit, in welcher er die vorige Stumpfheit seiner Augen wieder erlangt hätte, würde er nicht da ihr Gelächter erregen, und würde es von ihm nicht heißen, daß er von seinem Gang nach oben nichts, als verdorbne Augen mitgebracht habe? Würde man nicht sagen: es sey nicht der Mühe werth, den Versuch des Hinaus- und Hinaufgehns zu machen, und man müsse jeden ergreifen und töden, der die Andern lösen, und hinaufführen wolle?" — Wem fallen nicht, bei dieser merkwürdigen Stelle, diejenigen Stellen und Sprüche der Bibel ein, in denen von dem Licht des Lebens die Rede ist, das in die Finsterniß scheint, aber die Finsterniß nimmt es nicht an? und von dem Aufthun der Augen, damit sich die Menschen von der Finsterniß bekehren zu dem wunderbaren Licht des Herrn? Joh. 1, 8; 3, 19; 8, 12; 12, 46. Apost. 26, 18. u. a. m.

Aber die Aehnlichkeit zwischen Plato und der Bibel beschränkt sich nicht auf einzelne ähnliche Stellen und Ge-

1) Ueber die hier angedeutete Erkenntnißweise der Dinge, (die intellectuelle Anschauung der Schellingischen Schule) siehe weiter unten, II, 4.

danken, sondern sie offenbart sich auch, und zwar ziemlich durchgehend, in den dogmatischen und ethischen Lehren. Und diese Seite seiner Philosophie ist es besonders, welche von einigen der im 1st. Cap. genannten Theologen mit einer gewissen Ausführlichkeit behandelt und hervorgehoben worden ist. Hier können und wollen wir nur die wichtigsten und augenfälligsten Beziehungen zwischen platonischen und christlichen Lehren bemerklich machen.

Was die platonische Theologie [1]) betrifft, so steht sie der christlichen in den Lehrsätzen von Gottes Daseyn, Wesen, Namen, Eigenschaften und Werken meistentheils auffallend nahe; in dem ethischen Theil [2]) seiner philosophischen Ansichten tritt die Gleichartigkeit mit den christlichen, hinsichtlich der Lehren vom Wesen und Werth der Seele, von der Natur und Wirksamkeit der Sünde, vom Adel und von der Beschaffenheit der Tugend, von der Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode, nicht selten überraschend hervor.

Einen Beweis für Gottes Daseyn stellt zwar die Bibel nirgends auf, aus guten Gründen, welche so manche Re-

1) Vgl. über Plato's Theologie: *Pufendorf* de theologia Plat. Lpz. 1653. 4. (auch in s. opusc.) *Ogilvie* the theology of Plato, etc. Lond. 1793. 8. *Oelrichs* comm. de doctrina Platonis de Deo, a christianis et recent. platon. varie explicita et corrupta. Marb. 1788. 8. (gründlich und besonnen.) Tennemann System der platon. Philos. 3, S. 165 ff. Tiedemann über Plato's Begriff von d. Gottheit. (mém. de la soc. d' antiq. de Cassel. t. 1.) ejusd. de Deo Platonis. Amst. 1830. *Hoerstel* de Platonis doctrina de Deo. Leipz. 1814. (seicht.) u. a. m.

2) Vgl. *Javelli* disposit. moralis philos. Platonis. Ven. 1536. 4. *Omeisii* ethica platonica. Altd. 1696. 8. Stolle Historie der heidn. Moral. Jen. 1714. 4. Tennemann System. d. plat. Philos. 4, S. 94 ff. u. a. m. *Grotefend* comm. etc. (siehe oben, Cap. 1.) u. a. m. — Man wird es hoffentlich nicht zu streng tadeln, daß ich den ethischen Lehren Plato's einen weitern Umfang, als gewöhnlich gegeben, und die Lehre von der Unsterblichkeit in den Bereich derselben hineingezogen habe. Diese Lehre ist zwar mehr dogmatisch-theologisch, als ethisch; doch steht sie bei Plato allerdings mit der Ethik im nächsten und innigsten Zusammenhang.

ligionslehrer, und Verfasser von Lehrbüchern der Religion leider! noch immer nicht begriffen zu haben scheinen; doch aber deutet sie mehrmals und bestimmt auf dieselben Momente hin, aus welchen nachmals die christliche Theologie, bei welcher dergleichen Demonstrationen allerdings zur Vollständigkeit des Apparats gehören, ihren kosmologischen Beweis construirt hat [1]). (Hebr. 3, 4. Ps. 19, 2 ff. Ps. 104, 2 ff. Röm. 1, 19. u. a. m.) So nimmt nun auch Plato seine Hauptgründe für die Ueberzeugung von Gottes Existenz aus der Natur, und ihrer gesetzmäßigen Einrichtung her; ganz besonders folgert er aus dem steten Bewegtseyn der Natur die Nothwendigkeit eines uranfänglichen, bewegenden Princips [2]); wie denn überhaupt der Begriff der Bewegung für seine ganze Philosophie von großer Bedeutung ist. Man würde übrigens irren, wenn man dieser platonischen Argumentation einen andren, als populären Zweck und Gebrauch beilegen wollte; der platonische Gottesglaube ruht nicht minder, wie der biblische, auf einem unmittelbaren Gewißseyn Gottes [3]).

Eine Definition vom Wesen Gottes giebt Plato nicht, so wenig wie die Bibel [4]); denn nur Annäherungs- und Gleich-

1) Joh. Dam. de orth. fid. 1, 3. vgl. Baumgarten-Crusius Dogmengeschichte S. 919.

2) legg. 10, 893. b. ff. Ganz ähnlich argumentirt Aristoteles; phys. 7, 1. met. 11, 6. u. a. m. — vgl. die schönen Stellen bei Cic. N. D. 2, 2. 9. 21. und besonders qu. tusc. 1, 28.

3) Gundling beschuldigte den Plato des Atheismus, oder vielmehr des Spinozismus; Zimmermann vertheidigte ihn gegen diesen Vorwurf. (Siehe die Abhandlungen beider in d. amoenitat. liter. t. 11. und 12.) vgl. über ähnliche Beschuldigungen des Atheismus von Andern, *Reimann* hist. atheismi p. 139 ff.

4) Man sollte billig aufhören, die bekannte Stelle: „Gott ist ein Geist" — für eine stringente Begriffserklärung des göttlichen Wesens anzusehn. Diejenigen, welche die Gleichheit des Prädicats und des Subjects in diesem Satze festzuhalten geneigt sind, scheinen zu übersehn, daß sie das Wort Geist nicht im biblisch-johanneischen, sondern in ihrem modernen metaphysischen Sinne nehmen. — Es ist ein Hauptgedanke des Dion. ar. daß Gott nicht einmal im eigentlichen Sinn des Worts, Geist genannt werden könnte, weil man

nißweise, meint er, könne man Gottes Wesenheit erkennen [1]). Die höchsten Begriffe sind dem Plato die des Seyns, und des Guten; aber auch diese sind der Gottheit nicht adäquat; die eigentliche Wesenheit Gottes liegt noch jenseits derselben, wie er ausdrücklich bemerkt [2]). Doch kommt man dem Begriff der Gottheit am nächsten, wenn man die Idee des Guten recht erfaßt [3]); und will man, zu einer lebendigen Erfassung derselben, eine sinnliche Anschauung zum Grunde legen, so darf man nur auf die Sonne blicken; die Sonne ist des Guten Sohn und Bild [4]). — Auf ähnliche Weise sagt die heilige Schrift: „Gott

dadurch von ihm aussagen würde, daß er ein creatürliches Wesen sey; Uebersetz. von Engelhardt, 1, S. 70. 116. 169. u. a. So sagt auch Plotin: „Gott ist nicht = Geist; denn der Geist ist etwas von dem Seyenden: Gott ist aber nicht ein etwas.“ ib. p. 329. — Vgl. hierzu Eschenmayer Einleit. in Nat. und Gesch. S. 20. — Richtigere Fassung der johanneischen Stelle bei Nitzsch System d. christl. Lehre, S. 98.

1) Hauptstelle über die Schwierigkeit der Gotteserkenntniß: Tim. 28. c. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα, εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* Keine Stelle des Plato ist von den Kirchenvätern so häufig, und zwar bald mit Lob, bald mit Tadel citirt worden, als diese; je nachdem sie nemlich mehr das *εὑρεῖν*, oder das *εἰς πάντας*, ins Auge faßten. Denn bekanntlich war die Unerkennbarkeit Gottes ein Lieblingsthema der Kirchenväter und Scholastiker. (vgl. 2 Mos. 33, 20. Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16. und dagegen: 2 Mos. 33, 11; 4 Mos. 12, 8. u. a. m.) Aber von einem Verschweigen der Wahrheit vor der Welt wollten sie in der Regel nichts wissen. — vgl. Baumgarten-Cr. D. G. 926 ff.

2) *ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* rep. 6, 509. b. So heißt es auch im Phileb. 22. c. daß nicht einmal der Begriff *νοῦς* der Gottheit völlig angemessen sey. vgl. dagegen Cic. tusc. 1, 27. Deus — mens soluta quaedam et libera etc. und Arist. met. 12, 8.

3) *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι.* etc. rep. 7, 517. b.

4) rep. 6, 506. e. 508. b. — Konnte wohl Plato die sogenannte Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes, oder seine wesentliche Verschiedenartigkeit von Allem was ist, stärker und bestimmter andeuten, als es in diesen Stellen geschehn ist? — Just. coh. ad Gr. 10. d. behauptet zwar: Plato lege der Gottheit Materialität bei, und halte sie für eine feurige Substanz; und diese Behauptung ist seitdem oft wieder vorgebracht worden; namentlich von Gundling, und neuerdings noch von Bastholm (die natürl. Rel. d. heidn. Philos.

ist die Liebe" (1 Joh. 4, 16.) und „der Vater des Lichts." (Jak. 1, 17.) — Wenn nur, bemerkt Ritter mit Recht [1]), Plato's Schüler und die spätern Platoniker dem großen Meister in dieser Hinsicht treu geblieben wären, und seine weise Enthaltsamkeit, „die Idee Gottes in ihrer überwesentlichen und überwissenschaftlichen Einheit zu verfolgen," nicht überschritten hätten! Indem sie glaubten, die Philosophie auf diesem Punkt weiter führen zu können und zu müssen, geriethen sie auf mancherlei Abwege, und in's Ueberspannte. Obgleich aber Plato darauf verzichtete, einen erschöpfenden wissenschaftlichen Begriff von Gott zu erreichen und aufzustellen, so hielt er doch deshalb nicht etwa Gott für einen gar nicht in die Philosophie gehörigen, und von der Wissenschaft, als solcher, auszuscheidenden Gegenstand. Im Gegentheil war Gott recht eigentlich der Ausgangs- und Endpunkt seiner Philosophie; und es war nicht blos der fromme Sinn des Plato, der ihn dazu machte, sondern auch, und noch vielmehr der streng wissenschaftliche Geist seines ganzen Denkens. Wissenschaft im wahren Sinne des Worts, war ihm nicht denkbar, ohne die Idee der Gottheit [2]). Das Hellwerden dieser Idee im Geist, galt ihm als der Grund und die Bedingung, so wie als der Gipfel und die Vollendung alles wahren Wissens. Daher er denn auch Gott den Anfang und das Ende, und das Maß aller Dinge nannte [3]). Machte doch auch sein

Kop. 1784.) S. 65. Aber Justin hat sich offenbar geirrt, wie die Ausleger zu der Stelle schon längst bemerkt haben, und selbst der dem Plato gar nicht holde Brucker tritt auf die Seite von Plato's Apologeten, Zimmermann. *Bruck.* hist. phil. 1, 682. 690. vgl. ganz besonders *Cudw.* syst. int. p. 1009 ff. und dagegen Mosheim zu S. 1011. Was die neuere Philosophie, und mit Recht, gegen den Ausdruck Ueberweltlichkeit einzuwenden hat, gehört nicht hieher.

1) Ritter Gesch. d. Philos. 2, 469.

2) Dieß wird sich später noch deutlicher ergeben, wo wir es mit dem platonischen Begriff von der Wissenschaft zu thun haben. vgl. *Richter* de ideis Platonis comm. Leipz. 1827. 8. S. 6.

3) *θεὸς ἀρχή τε καὶ τελευτή* etc. legg. 4, 715. e. *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ που*

minder theologisch gesinnter Schüler Aristoteles die Theologie zum höchsten und wichtigsten Zweig des gesammten Philosophirens [1])!

Zum Wesen Gottes gehört seine (numerische und metaphysische) Einheit. Daß Plato Monotheist gewesen sey, und daß er von Göttern (in der Mehrzahl) nur aus Anbequemung an den herrschenden Sprachgebrauch geredet habe, darüber kann wohl kaum mehr ein Zweifel obwalten. Es sind überhaupt schon längst und oft die schlagendsten Stellen und Beweise für die Bekanntschaft des heidnischen Alterthums mit dem Monotheismus beigebracht worden [2]), und es ließe sich leicht zeigen, wenn es hier thunlich wäre, daß der Ausdruck Götter häufig ganz anders verstanden seyn will, als er verstanden zu werden pflegt. Das hat Augustin schon angedeutet [3]), so wie überhaupt alle Kirchenväter, wenige Eiferer abgerechnet, die gebildeten Heiden

---

τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος. ib. 716. c. Es war besonders ein Hauptaxiom des Protagoras, daß der Mensch der Dinge Maß sey. vgl. hierzu van *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, 142. und 228.

1) Gott ist der Grund alles Seyns. Daher heißt auch die erste Philosophie, Theologie u. s. w. Arist. met. 6, 1; 11, 7. — Hieher gehört auch die wichtige Stelle des Aristocles, bei Eus. pr. ev. 11, 3. ἠξίου δὲ (nemlich Plato) μὴ δύνασθαι τὰ ἀνθρώπινα κατιδεῖν ἡμᾶς, εἰ μὴ τὰ θεῖα πρότερον ὀφθείη. Gleich nachher erzählt er eine Anekdote von einem Inder, der in Athen mit dem Sokrates zusammengekommen sey, und ihn gefragt habe, wie er es anfangen müsse, um zu philosophiren? Da nun Sokrates geantwortet: er müsse über das menschliche Leben nachdenken, — habe der Inder gelacht und erwidert: so lange man über das Göttliche nicht ins Klare komme, werde man auch nicht zur Einsicht in das Menschliche gelangen. — Der (platonische) Gedanke des Malebranche, „daß wir alle Dinge nur in Gott sehen" — ist in der neusten Philosophie wieder zu hoher Ehre und Bedeutung gelangt. vgl. Fichte Beiträge z. Charakterist. der neuern Phil. Sulz. 1829. S. 262.

2) vgl. hier *Pfanner* theol. gent. (Bas. 1679. 4.) p. 56 ff. und besonders das treffliche Werk von G. J. *Voss*. theol. gent. 1, 2. (p. 4.)

3) Aug. C. D. 4, 24. 31. vgl. ib. 9, 23. ideo inter nos, et ipsos paene nulla dissensio est, quia et in nostris sacris literis legitur: Deus Deorum locutus est. etc.

für Monotheisten zu erklären kein Bedenken trugen [1]). Freilich leiteten sie ihren Monotheismus aus einer Quelle her, woher er, so unmittelbar wenigstens, wie sie es sich dachten, nicht geflossen seyn konnte, nemlich aus der Bibel.

Für Plato's Monotheismus ist schon der Umstand von bedeutendem Gewicht, daß er die Monarchie für die beste, vollkommenste, und vernünftigste Form des Staatslebens erklärt [2]). Denn dem Plato ist der Staat ein Mikrokosmus, ein Ab- und Nachbild des großen, durch Gott geordneten und regierten Weltganzen. Aber Plato spricht sich auch über die Einheit des göttlichen Wesens an mehreren Stellen seiner Werke unzweideutig genug aus [3]), und besonders hebt er den wesentlichen Unterschied zwischen dem Einen, ewigen, und wahrhaftigen Gott, und den Untergöttern, (Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen,) seinen Gehülfen beim Weltbau, klar hervor [4]).

---

1) Besonders häufig wird von den Kirchenvätern, zum Beweis für den Monotheismus der gebildeten Heiden, eine Stelle aus Sophokles citirt: εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστὶν θεός etc. Just. ad Gr. 20. c. Athen. leg. 283. d. Clem. al. ad gent. 36. a. Eus. pr. 13, 13. p. 680. (ed. Viger.) u. a. m.

2) Polit. 302. e. — Denn bei Plato steht kaum eine einzige Aeußerung willkürlich und vereinzelt da. Alles Einzelne hat vielmehr die strengste Bezüglichkeit auf einander, und auf das Ganze. (Siehe hierüber das Mehrere weiter unten, II, 2.) —

3) μήτ' αὖ δύο τινὲ θεώ etc. Polit. 270. a. Tim. 31. a. u. a. m. Es ist von Wichtigkeit, daß Plato, trotz seiner Ansicht von der nie ganz zu tilgenden Macht des Bösen in der Welt, dennoch die dualistischen, parsischen Vorstellungen entschieden zurückwies. — vgl. Eus. pr. ev. 11, 13. δῆλος δέ ἐστιν ἕνα θεὸν εἰδώς etc. (nemlich Plato.) Athen. leg. p. 284. b. c. — vgl. *Cudw.* syst. int. 483 ff. und dagegen Mosheim in d. Anm. zu S. 532.

4) Tim. 28. a. ff. 34. a. 39. d. ff. 41. a. u. a. m. — Es kann übrigens nicht geleugnet werden, daß Plato seine Theologie von Einmischungen des Physischen ins Geistige nicht ganz rein gehalten hat. In seinen Ansichten von den Gestirnen treten alte naturphilosophische Ansichten wieder hervor; und daß seine Dämonologie mit ägyptischen Religionsideen genau zusammenhänge, möchte schwerlich bezweifelt werden können. Eine neue gründliche Erfassung der heidnischen Dämonologie in ihrer Wurzel, thut übrigens,

In den Benennungen, welche Plato der Gottheit giebt, trifft er mit biblischen Ausdrücken vielfach zusammen. Er nennt Gott häufig: Vater[1]), Vater des Ganzen, auch Vater der Götter; und zum Theil dieser Name, mehr aber noch die häufig vorkommenden Ausdrücke νοῦς und λόγος, mit denen Plato die Geistigkeit und geistige Thätigkeit Gottes bezeichnet, haben in den Kirchenvätern die grundlose Meinung hervorgerufen, als enthalte die platonische Theologie die Grundlinien der christlichen Trinitätslehre[2]). — Auch der Name Schöpfer, welchen Plato von Gott oft gebraucht[3]), ist mitunter

---

auch für die neutestamentliche Exegese, dringend Noth. Die vielen Schriften, die wir über diesen Gegenstand besitzen, lassen sich viel zu wenig auf die physische und moralische Genesis dieses Glaubens ein. — Vgl. übrigens über die im Obigen nicht weiter erörterten, und von Plato etwas schwankend gehaltenen Theile seiner Theologie: Crat. 397. d. legg. 10, 899. a. ff. 904. e. 909. e. Epin. 984. e. 977. a. 985, b. u. a. m. und hierzu *Cudw.* syst. int. 483. ff. 542. 574. 620. 632. 672 ff.

1) Tim. 28. c. 37. c. 41. a. u. a. m. wie denn überhaupt der Vatername Gottes in den heidnischen Religionen gar nicht selten war. vgl. Baumgarten-Crusius bibl. Theologie. Jena 1828. S. 181.

2) Tim. 29. a. 47. e. Phil. 30. c. d. Epin. 986. e. u. a. m. Am bestimmtesten behauptet Eus. pr. ev. 11, 14. 20. das Angedeutetseyn der christlichen Trinität im Plato; limitirender, Aug. Civ. Dei, 10, 29. vgl. Just. ap. 1, p. 79. b. Clem. al. str. 5, 436. d. Or. de princ. 1, 3. u. a. m. Daß die Logoslehre der älteren Kirchenväter an die platonische geknüpft sey, läßt sich gar nicht leugnen. Siehe Baumgarten-Cr. D. G. 1006. 1036. Die Kirchenväter stützen ihre Ansicht hauptsächlich auf die bekannte mysteriöse Stelle in Plato's Briefen, epp. 2, 312. e. vgl. 6, 323. d. — Deutlicher, als Plato, spricht Plotin von einer göttlichen Dreiheit. enn. 5, 1, 6. u. a. m. Wie verschieden diese Trinität von der christlichen sey, ist längst dargethan worden. *Huet* Origenian. p. 37. Orig. opp. ed. Delar. 1, p. 60. not. (vgl. Rettberg doctr. Origenis de λόγῳ etc. in Illgen Zeitschr. für d. hist. Theol. 3, 1.) — Cudworth war bekanntlich sehr geneigt, den Plato zu einem Lehrer der Trinität zu machen. syst. int. 635 ff. 684 ff. 700 ff.

3) ποιητής, δημιουργός · Tim. 28. c. 41. a. Soph. 265. b. c. u. a. m. Just. coh. ad Gr. 23. c. d. bemerkt jedoch ausdrücklich, daß der platonische Begriff des Weltbildners vom christl. Begriff des Schöpfers wesentlich

irrthümlich verstanden, und in einem christlicheren Sinn genommen worden, als welchen die platonische Denkweise über Gott und Welt gestattet. Mit etwas mehr Recht kann man die Idee, welche dem bedeutungsvollen Namen Jehova zum Grunde liegt, in dem Prädicat des allein Seyenden [1]) und Uranfänglichen ausgesprochen finden, welches Plato dem höchsten Wesen giebt. Am meisten aber scheinen die platonischen Benennungen: König, Herrscher, Regierer der Welt [2]), u. s. w. mit den christlichen Namen Gottes übereinzustimmen, wobei man nur nicht vergessen darf, daß auch die platonische Gottesidee noch nicht ganz über jene drückende Hemmung hinausgekommen war [3]), welche, als absolute Nothwendigkeit, oder als ehernes Schicksal, auf den ganzen Gottesglauben des heidnischen Alterthums mehr oder minder verkümmernd wirkte; wiewohl Plato auch in dieser Beziehung, höher, als irgend ein anderer Heide, sich emporgerungen hat.

Eine nicht geringe Aehnlichkeit findet zwischen der biblischen und der platonischen Theologie in Absicht auf die göttlichen Eigenschaften statt. Plato sagt von Gott ziemlich dieselben Eigenschaften, wie die Bibel aus; nur von Gottes Allgegenwart und Heiligkeit scheint er nichts zu erwähnen. Gott ist ewig [4]); d. h. (bei Plato, anfangs- und endlos, über und

---

verschieden sey. Platonisch dagegen ist der Begriff γενεσιουργὸς im Buch der Weisheit, 13, 5. —

1) λέγομεν γὰρ, ὡς ἦν, ἔστι τε καὶ ἔσται. (nemlich die Zeit.) τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον, κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει. (nemlich dem ewigen Wesen.) Tim. 37. e. vgl. 27. d: τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; u. s. w. vgl. 2 Mos. 3, 14. Eus. pr. ev. 11, 9, und die interessante Stelle aus der Schrift des Plutarch über das εἶ am delphischen Tempel, 11, 11.

2) βασιλεὺς, ἄρχων u. a. m. legg. 10, 904. a. Crat. 396. a.

3) vgl. die Stellen: Tim. 68. d. e. Polit. 270. a. ff. und vorzüglich Epin. 982. b.

4) Hauptstelle, die vorhin angeführte, Tim. 27. d. vgl. dazu ib. 38. a. 52. a. — Der Ausdruck ἀγένητος (Phaedr. 245. d. u. a. m.) kam auch bei den Kirchenvätern häufig zur Anwendung, und wurde in den arianischen Streitigkeiten besonders wichtig. Theoph. ad Aut. 349. e. Clem. al. str. 5, 440. c.

jenseits allem Werden; alles Zeitliche und Räumliche, alles Sinnliche und Successive wird ausdrücklich verneint. Er ist Ursache und Quell aller Bewegung[1]), und alles Lebens, ewig sich selbst bewegend[2]). Mit der höchsten Macht verbindet er die höchste Weisheit; sein allmächtiges Wollen hält das Ganze der Dinge zusammen, welches er auf das Weiseste geordnet hat[3]). Und nicht blos weise[4]), auch allwissend ist Gott; nichts entgeht ihm, nichts bleibt ihm verborgen[5]); während er das Ganze überschaut, übersieht er auch das Einzelne nicht. Mit der allervollkommensten Einsicht, die er besitzt, hängt

u. a. m. — Vgl. über d. bibl. Begriff von Gottes Ewigkeit Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 291.

1) Tim. 34. a. ff. legg. 10, 894. c.

2) Bei Aristot. bildet dagegen die unbewegte Ursächlichkeit aller Bewegungen den Hauptbegriff des göttlichen Wesens. met. 12, 7; 14, 8.

3) *ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός·* Tim. 68. d. Macht und Weisheit mit Güte vereint, legg. 10, 902. c. — Der platon. Begriff von Gottes Allmacht wird vorzüglich aus Tim. 32. c. 33. a. erkannt: Gott hat alle Stoffe, und alle Kräfte zu einer, nur durch ihn selbst auflöslichen Einheit verbunden; die Schöpferkraft also restlos im Schöpfungswerk aufgehend, ohne jedoch von demselben absorbirt oder erschöpft zu werden, indem vielmehr die Allheit der Dinge von der Willenskraft ihres Urhebers umschlossen und abhängig bleibt. — (Die Verwandtschaft dieses platon. und des Schleiermacherischen Begriffs der Allmacht leuchtet ein.) — Daß Plato den Begriff einer uneingeschränkten Allmacht nicht haben konnte, ist schon vorhin angedeutet worden, und daß er ihn nicht gehabt habe, bemerkt schon Galen. de us. part. 12, 14: *καὶ τοῦτ' ἔστιν, καθ' ὃ τῆς μωσέως δόξης ἥ θ' ἡμετέρα καὶ πλάτωνος — — — διαφέρει· τῷ μὲν γὰρ ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι κοσμῆσαι τὸν θεὸν τὴν ὕλην, ἡ δ' εὐθὺς κεκόσμηται· πάντα γὰρ εἶναι τῷ θεῷ δυνατὰ νομίζει· ἡμεῖς δ' οὐχ οὕτως γινώσκομεν. ἀλλὰ εἶναι γάρ τινα λέγομεν ἀδύνατα φύσει* etc. — Vgl. übrigens auch über die plat. Lehre von der Allmacht: Tim. 41. a. wo die wichtige Andeutung gegeben wird, daß in der Erhaltung der Welt der mächtige Wille Gottes nicht minder sich offenbare, als in der Hervorbringung derselben.

4) Phaedr. 278. d. Parm. 134. c. u. a. m.

5) *θεοὺς — φατὲ γιγνώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα, λαθεῖν δὲ αὐτοὺς οὐδὲν δυνατόν* etc. legg. 10, 901. d. (Ps. 94, 6.)

seine Lauterkeit und Wahrhaftigkeit zusammen; er ist ein Gott der Wahrheit, der die Lüge haßt, und dem das Täuschenwollen, und der wechselnde Schein ewig fremd bleibt [1]). Er ist ferner gerecht und gütig [2]); das Böse läßt er nicht unbestraft, das Gute nicht unbelohnt [3]); in der Güte, die Allen wohl will, und Alles wohl macht, und niemals Ursache des Bösen ist [4]), besteht recht eigentlich sein Wesen; und da das wahrhaft und ewig Gute die vollste Genüge ewig in sich selbst hat, so muß der Gottheit auch die reinste Seligkeit ewig beiwohnen [5]). Diese Eigenschaft der Seligkeit schließt nicht nur allen Schmerz und alle Lust, sondern auch jeden andern Affect, und jede Leidenschaft von sich aus. Hierin weicht nun Plato's theologische Terminologie von der biblischen ab. Die Bibel scheut sich nicht, von einer göttlichen Reue, vom Zorn Gottes u. s. w. zu reden [6]) Dergleichen der Gottheit unwürdige, und der wahren Frömmigkeit nachtheilige Vorstellungen und Ausdrücke will Plato durchaus nicht dulden; und das öftere Vorkommen derselben bei den Dichtern ist ein Hauptgrund seiner Schärfe und Strenge gegen dieselben [7]). Die Verehrung

1) *κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ* etc. rep. 2, 382. e. vgl. Röm. 15, 8. Tit. 1, 2. Hebr. 6, 18. 5 Mos. 32, 4. Jer. 10, 10. u. s. w.

2) Phaed. 80. d. Prot. 344. c. *καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν, ἀδύνατον, καὶ οὐκ ἀνθρώπειον· ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας.* siehe die Parallelstelle: Luk. 18, 19.

3) legg. 4, 716, a; 6, 757. b.

4) *ἀγαθὸς ὁ θεός* etc. *καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον· τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.* rep. 2, 379. c. u. a. m. vgl. Jak. 1, 13. 17.

5) Phil. 20. d. 33. b. Phaedr. 247. a. u. a. m.

6) 1 Mos. 6, 6. 2 Sam. 24, 16. Jer. 18, 8. 10. 2 Mos. 22, 24. Joh. 3, 36. u. a. m.

7) rep. 2, 380. a. ff. — (vgl. hierüber weiter unten, II, 8.) Siehe dagegen über den Zorn Gottes Theoph. ad Aut. 1, 340: *ἐρεῖς οὖν μοι· ὀργίζεται θεός; μάλιστα· ὀργίζεται τοῖς τὰ φαῦλα πράσσουσιν·* etc. vgl. Clem. al. paed. 1, 88. a. strom. 2, 286. c. Lact. de ira Dei, 1. 3. 16. inania ergo et falsa reperiuntur argumenta eorum, qui, cum irasci Deum

und Anbetung Gottes, welche Plato fordert, entspricht dem würdigen Begriff, den er sich von der Gottheit gebildet hat [1]). Er fordert, können wir sagen, eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, (Joh. 4, 24.) d. h. durch frommen Sinn und rechtschaffenen Wandel. Nicht durch Ceremonien, Gebete und Opfer wird Gott geehrt [2]); dergleichen bringen auch Ruchlose dar, ohne jedoch Gott dadurch bestechen, und seine Gunst sich erschmeicheln zu können; sondern durch ein ernstes Tugendstreben, und durch tiefe, reine Pietät [3]). Wenn wir beten, dürfen wir nie vergessen, daß Gott besser weiß, was zu unserm Frieden dient, als wir, und müssen es daher stets seiner Weisheit anheimstellen, was er uns, als das für uns Beste, gewähren oder versagen will [4]).

Die Lehre Plato's von Gottes Werken, bietet mancherlei Punkte zur Vergleichung mit der christlichen dar; weniger in der eigentlichen Schöpfungslehre [5]), als in den Lehrstücken

nolunt, gratificari volunt, quia ne hoc quidem sine ira fieri potest. etc. ib. 17. necesse est igitur, ut ira moveatur adversus eum, qui hanc aeternam divinamque legem aut violaverit aut spreverit. etc. — recogn. Clem. 10, 48 (lat. Uebersetz.): ajunt et illud philosophi, Deum non irasci, nescientes, quid dicant. Ira enim mala est, ubi mentem turbat, ut rectum consilium cesset. Illa vero, quae malos punit, perturbationem menti non infert. etc.

1) Vgl. *Staeudlin* de philos. plat. et. p. 14.

2) rep. 2, 364 c. ff. Alc. 2, 149. e. ff. vgl. Jes. 1, 11. 16. Ps. 50, 8. ff. Mich. 6, 6. u. a. m.

3) Euthyphr. 7. a. ff. 8. d. ff. 12. c. ff. ὅσιος und ὁσιότης kommt in d. Bibel mit derselben Bedeutung, wie im Plato, häufig vor. Luk. 1, 75. Apost. 2, 27. 1 Tim. 2, 8. u. a. m.

4) legg. 3, 687. d. ff. 7, 801. a. ff. Vgl. die bekannte Stelle, Juv. 10, 346. permittes ipsis numinibus etc. und Ast Plat. Leben, S. 439.

5) Die Uebereinstimmung zwischen dem christlichen und dem platon. Dogma von der Weltschöpfung behauptet besonders Eus. pr. ev. 11, 29. und gründet diese Uebereinstimmung vorzüglich auf Tim. 28. c. vgl. Hebr. 3, 4. Aehnlichkeiten finden sich allerdings zwischen 1 Mos. 1. und Tim. was auch Aug. C. D. 8, 11. nicht unerwähnt läßt. So beginnt z. B. auch die platonische Kosmogenie, wie die mosaische, mit der Erschaffung des Lichts. Tim. 32. c. u. dgl.

von der Erhaltung und Regierung der Welt. Man hat zwar öfters das Dogma von der Schöpfung aus Nichts im Plato finden wollen [1]; aber mit Unrecht. Den Hauptanlaß zu diesem Irrthum gab die bekannte platonische Formel von dem „Nicht-Seyenden" [2], womit er alles Materielle bezeichnete, welchem er nur ein stets veränderliches Werden, kein wahres Seyn zuerkannte. Auf der andern Seite sind jedoch auch diejenigen zu weit gegangen, welche den rohen Gedanken einer mit Gott gleich ewigen, und ihm gleichsam gegenüberliegenden Materie dem Plato zugeschrieben haben [3]. Plato hält, wie fast alle Philosophen [4], beides fest, sowohl, daß die Welt durch Gott sey, als auch daß sich das Seyn Gottes nie ohne das Seyn der Welt denken lasse [5]. — Da die Welt das Werk Gottes, des neidlosen, und voll-

1) Auch Cudw. syst. int. p. 927. ff. hegte diesen Irrthum. vgl. dagegen die classische Abhandlung Mosheims de creat. ex nih. p. 957 ff. Es war bekanntlich ein allgemein gültiges Axiom bei den heidnischen Philosophen: ex nihilo nihil fit. Arist. phys. 1, 4. met. 1, 3. u. a. m.

2) τὰ μὴ ὄντα = ἄμορφος ὕλη. Weish. 11, 17. siehe hierüber Baumgarten-Cr. D. G. 952. und bibl. Theol. S. 257.

3) Just. coh. ad Gr. p. 24. b. Theoph. ad Aut. 2, 349. e. *Brucker* hist. phil. 1, 682. u. a. m. Waren doch selbst griechische Philosophen den Kirchenvätern in dieser groben Auffassungsweise der platonischen Lehre von der Materie vorangegangen! Diog. La. vit. Pl. p. XXX. (Plat. opp. ed. bip. Bd. 1.) — Vgl. dagegen die treffliche Anmerkung von Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 206 ff. und Ritter Gesch. d. Phil. 2, 319 ff.

4) Vgl. besonders Schelling Philos. und Rel. (Tüb. 1804.) S. 34. „vom Absoluten zum Wirklichen giebt es keinen stetigen Uebergang. — — — Sollte die Philosophie das Entstehen der wirklichen Dinge aus dem Absoluten herleiten können, so müßte in diesem ihr positiver Grund liegen; aber in Gott liegt nur der Grund der Ideen. — — Philosophie hat zu den erscheinenden Dingen ein blos negatives Verhältniß. — Diese eben so klare als einfache Lehre ist auch die wahrhaft platonische. u. s. w."

5) So auch bekanntlich Schleiermacher in s. Dogmatik. (alte Ausg. 1, 194 ff. Man hat beide, Schleiermacher und Plato, des Pantheismus bezüchtigt. Mit welchem Recht, mag jetzt dahin gestellt seyn.) — Hat doch auch Spinoza seinen Pantheismus in der Bibel finden wollen! Apost. 17, 28. Verdächtiger könnte Sir. 43, 27 scheinen: *τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός.* sc. *Θεός.*

kommensten Wesens ist, so muß ihr auch vollendete Schönheit und Ordnung nothwendig zukommen; sie ist das gelungne Abbild des herrlichsten Urbildes im göttlichen Verstand [1]; über das erhabne Wohlgefallen, mit welchem der Schöpfer sein vollendetes Werk betrachtet, drückt sich Plato fast eben so, wie Moses aus [2]. In der Welt selbst, da sie ein göttliches und vollkommnes Gebilde ist, liegt kein Grund ihres Untergangs [3], oder ihrer Vernichtung; ein solcher könnte nur als von Gott ausgehend gedacht werden; nur der Urheber dieser harmonischen Verknüpfung aller Theile zu einem großen

---

1) εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ, μέγιστος καὶ ἄριστος, κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν· Tim. 92. c. vgl. Phil. 28. c. d. u. a. m. (Schon Thales lehrte: κάλλιστος ὁ κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ. Diog. La. 1, 35.) Bei dieser platon. Lehre von der Vollkommenheit der Welt darf übrigens das restringirende κατὰ δύναμιν nicht übersehn werden. Tim. 30. a. u. a. m. (vgl. oben, S. 45.)

2) — ὁ γεννήσας πατὴρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς etc. Tim. 37. c. 1 Mos. 1, 31.

3) ἓν ὅλον — τέλεον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο. etc. Tim. 33. a. ff. ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενος ἐστὶ μόνος. sc. κόσμος. ib. 38. c. Das ἓν hat übrigens bei Plato einen gewissen Nachdruck. Denn Plato lehrte, im Gegensatz zu andern, und spätern Meinungen, daß es nur Eine Welt gebe. vgl. besonders Plut. de orac. def. p. 423. ff. (Plut. mor. ed. Xyl. t. 2). und Orig. de princ. 2, 3. — Der Hauptgrund von der Unvergänglichkeit der Welt liegt, zu Folge der platonischen Lehre, in der Weltseele, als dem unsterblichen Princip derselben. Es war eine durchgreifende Ueberzeugung des Plato, daß jede Seele nicht nur früher da sey, als ihr Leib, sondern auch, daß dieser Leib ihr Gebilde und Product sey. Ueber die schwierige Lehre von der Weltseele des Plato siehe besonders: *Böckh* de platonica corporis mundani fabrica etc. Heid. 1809. 4. und noch mehr: desselben Abh. über die Bildung der Weltseele; (in den Studien von Daub und Creuzer 3. S. 26. ff.) — So völlig abweichend diese Lehre von der christlichen Weltansicht erscheint, so liegt doch ein Punkt in ihr, welcher eine Annäherung an dieselbe vermittelt. Die platonische Weltseele vertritt nemlich die Stelle der christlichen Allgegenwart Gottes. Uebrigens schlich sich die Vorstellung von einer Weltseele auch in die christliche Kirche ein. Baumgarten-Cr. D. G. 915.

Ganzen, könnte dieselbe wiederum auflösen. Was aber sollte ihn dazu bewegen? Er ist, vermöge seiner Weisheit und Güte, zu sehr Freund des Schönen und Vortrefflichen, als daß er die ewige Fortdauer seines Werks nicht wollen könnte [1]). — Doch Gott erhält die Welt nicht blos, er beherrscht und regiert sie auch. Eine Alles umfassende Vorsehung [2]) wacht und waltet über dem All der Dinge; sie kennt keinen Unterschied des Großen und Geringen; auch das scheinbar Geringste ist nicht zu klein und werthlos in ihren Augen; sie sorgt nicht minder für dasselbe, wie für das Große und Ganze [3]). — Das Daseyn des Bösen, und der Uebel in der Welt kann gegen Gottes Vorsehung und Güte nichts beweisen [4]); denn die meisten sogenannten Uebel lösen sich bei näherer Betrachtung in einen bloßen Schein des Bösen auf, und das Böse kann den-

---

1) τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ, λύειν ἐθέλειν, κακοῦ. Tim. 41. b.

2) πρόνοια Tim. 30. b. (Weish. 12. 13.) hauptsächlich durch Plato in den religiösen Sprachgebrauch eingeführt. Doch vgl. Herod. 3, 202. — ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους etc. Phaed. 62. b. vgl. legg. 4, 709. b. nicht ἀλόγου δύναμις beherrscht die Welt, sondern φρόνησις. Phil. 28. d. ff.

3) ἀλλ' οὐδὲν τάχ' ἂν ἴσως εἴη χαλεπὸν ἐνδείξασθαι τοῦτό γε, ὡς ἐπιμελεῖς σμικρῶν εἰσι θεοὶ οὐχ ἧττον ἢ τῶν μεγέθει διαφερόντων. legg. 10, 900. c. vgl. Matth. 10, 30. Eus. pr. ev. 12, 52. p. 633. ed. Vig. Anders bekanntlich die Stoiker; magna Dii curant, parva negligunt. Cic. N. D. 2, 66. So auch Aristoteles. Siehe die (etwas dunkeln) Stellen, und über dieselben: *Voss* theol. gent. p. 205.

4) Hauptstellen über Plato's Lehre vom Bösen: Tim. 47. d. e. 69. a. ff. Polit. 268. e. 269. b. 273. d. legg. 10, 896. e. 903. b. Als den Sitz des Bösen bezeichnet Plato die Materie; das Böse kommt weder von Gott, siehe oben S. 47. noch liegt es im Seyenden; denn das wahrhaft Seyende ist als solches auch das Gute; (vgl. Aug. Conf. 7, 18. 19.) sondern es entfaltet sich im Werden, und haftet als nothwendige Schranke dem Creatürlichen an. Aehnlich Leibnitz Theodic. ed. Gottsched Hann. 1774. S. 151. 177. 183. u. a. Der Gedanke der neusten Philosophie: das Böse sey das Nicht-Seyende, das Nichts, der leere Schein u. s. w. ausführlich dargestellt bei Dion. ar. übers. v. Engelh. 1, 97—110.

jenigen nicht mehr anfechten und irre machen, der sich auf den Höhenpunkt der wahren Erkenntniß erhoben, und auf demselben die Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit desselben sowohl, als auch seine heilsame Wirksamkeit begriffen hat, indem es immer nur das Gute erhöht, und unwillkürlich fördert [1]).

An die Betrachtung der platonischen Theologie knüpft sich unmittelbar die Frage an: woher wohl Plato seine Einsichten in das göttliche Seyn und Wirken genommen hat? Etwa rein aus sich selbst, und aus seiner Vernunft? — Das sagt er nirgends. Vielmehr das Gegentheil. Alle religiösen Ueberzeugungen führt er auf einen zwiefachen Ursprung zurück, — auf Tradition, oder auf das Leben bei Gott. So oft er eine Glaubenslehre aufstellt, verweist er entweder auf alte heilige Ueberlieferungen [2]), die er als gültige Quellen der Theologie mit Ehrfurcht nennt, oder er leitet sie aus der vorzeitlichen Existenz der Seele her, wo die Seele, bei Gott seyend, das Wahre und Ewige anschaulich erkannte [3]). Was den Aposteln und Evangelisten die Propheten des alten Bundes, das sind dem Plato die alten gottbegeisterten Sänger; er citirt sie oft in seinen Schriften [4]), und legt auf solche Dichter- und Orakelsprüche dasselbe Gewicht, welches im neuen Testament auf Mosen und die Propheten gelegt wird. — Es ist bekannt, wie gern er sich der Mythen zur Einkleidung seiner religiösen Ideen bedient [5]). Mythisches und Erdichtetes ist ihm aber nichts

1) legg. 10, 906. a. ff. Theaet. 176. a. ff. rep. 10, 613. a.

2) παλαιὸς λόγος. legg. 4, 715. Phaed. 70. c. Conv. 177. a. Tim. 29. d. u. a. m. So auch Aristot. (z. B. de coel. 6.)

3) Hauptstelle: Phaedr. 247. d. ff.

4) οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν etc. rep. 2, 366. b. ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν etc. Tim. 40. e. vgl. Men. 81. b. Phil. 16. c. — Cic. pr. Arch. 8. Ennius sanctos appellat poetas etc.

5) vgl. hierüber Creuzer Myth. und Symb. 2. A. 1, S. 95. und

weniger als gleichbedeutend. Nicht selten versichert er vielmehr mit ganzem Ernst, daß der Inhalt dieser oder jener Mythe die tiefste und lauterste Wahrheit sey [1]). An ein apriorisches Erzeugen und Construiren der religiösen Erkenntnisse ist mithin bei Plato gar nicht zu denken. Weit entfernt, von dem gegebnen und positiven Gehalt des Religiösen zu abstrahiren, reflectirt er stets und geflissentlich darauf. Ihm ist das Materielle der Religion etwas durchaus Objectives, von außen, und von oben Stammendes, nemlich aus dem Leben und aus der Geschichte, und von Gott [2]) und seiner ewigen, unsichtbaren Welt. Wir werden uns demnach nicht weigern können, den Plato auch in dieser Beziehung den biblischen Schriftstellern, und den christlichen Theologen an die Seite zu stellen, daß er seine Theologie nicht auf die Subjectivität des individuellen Denkens, sondern auf die Objectivität des göttlichen Seyns und Wirkens, wie es sich dem Erkennen darbietet, oder auf Offenbarung gegründet habe. Drei Momente sind es hauptsächlich, die bei der Betrachtung seiner Theologie diesen Gedanken unwillkürlich hervorrufen; die Stellung und Bedeutsamkeit der Gottes-

---

die schönen Stellen in Ast Pl. Leben u. s. w. S. 107 ff. 165 ff. „um der Vernünftelei und seichten Aufklärung zu steuern, suchte Plato durch diese alten mythischen Lehrsätze den religiösen Glauben bei seinen Zeitgenossen wieder hervorzurufen. u. s. w. — Das Mythische ist gleichsam die theologische Basis der platonischen Speculation.“ u. s. w.

1) ἄκουε δὴ μάλα καλοῦ λόγου· ὃν σὺ μὲν ἡγήσῃ μῦθον· ἐγὼ δὲ λόγον. ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω etc. Gorg. 523. a. u. a. m.

2) Es ist von nicht geringer Bedeutung, und ein starker Beweis für das Ausgesprochene, daß Plato in seiner Republik es durchaus ablehnt, den religiösen Theil des Staats nach eigner Ansicht und Ueberzeugung zu gestalten. Das ganze, dem Staat nothwendige, religiöse Wesen soll vielmehr von dem vaterländischen Gott ausgehn, und vom alten delphischen Tempel. rep. 4, 427. a. ff. vgl. hierzu Schleiermacher's Uebers. d. Rep. in d. Einl. S. 19. Auf den albernen Einfall: Plato habe das nur zum Schein gethan, und um beim Volke nicht anzustoßen, wird ein Kenner des Plato schwerlich kommen.

idee in seiner Philosophie, indem er nicht nur das Ganze der menschlichen Kenntniß, und alle Wahrheit überhaupt von derselben abhängig macht, und behauptet, daß alles Wissen aus dem Urquell der Weisheit stamme [1]), sondern auch ihr ewiges Seyn in ihrer lebendigen Fülle und absoluten Hoheit ganz anders erkannt und gefaßt haben will, als z. B. Aristoteles, bei welchem die Gottheit die höchste Stelle nicht sowohl an und für sich selbst hat, als vielmehr zu Folge des wissenschaftlichen Denkens, und durch dasselbe angewiesen bekommt; der nachweisbare Zusammenhang der platonischen Religionslehren mit dem uralten Stammbaum der Religionen des Alterthums [2]), indem man, nach dem Ursprung dieser oder jener Religionsidee des Plato fragend, nicht auf sein subjectives, und von seinen Vorgängern völlig unabhängiges Denken, sondern gerade umgekehrt auf Mittheilungen und Einflüsse von Seiten der Vorzeit gewiesen wird, und wenn man nun diesen immer weiter und weiter nachgeht, niemals auf einen einzelnen subjectiven Geist, als den ersten Erzeuger solcher Ansichten kommt, sondern auf den allgemeinen Geist der Weltgeschichte, mag man sich diesen nun gleichsam wie eine geistige, von Völkern und Individuen eingeathmete Atmosphäre des Religiösen, oder als eine Uroffenbarung denken [3]); die in Plato's Schriften deutlich hervortretenden Elemente einer Art von Inspirationstheorie, indem Plato nicht nur oft und gern von dem himmlischen Ur-

1) rep. 6, 505. a. 508. e. 7, 517. b. c. 532. a. Phaed. 97. c. u. a. m.

2) Creuzer Symbol. und Myth. 4, S. 512 ff. (vgl. 2, 196 ff.) Ast Plat. Leben S. 107 ff. S. 156 ff. — Die Polemik Ritter's, (Gesch. d. Phil. 1, 159. 169. u. a. m.) gegen Ansichten dieser Art ist einerseits richtig und nothwendig, da die Symboliker in der Regel bei diesen Dingen zu weit gehn; andrerseits ist sie aber auch etwas zu eng und einseitig, da das religiöse und ideelle Leben der alten Welt nicht in abgesonderten, und einander gar nichts angehenden Räumen oder Begriffssphären gedacht werden darf.

3) vgl. Rockshammer Offenbar. und Theologie, S. 50 ff. Köppen Philos. des Christenth. 2, S. 80 ff. u. a. m.

licht redet [1]), und seinen, den Geist des Menschen erleuchtenden Strahlen, sondern auch wiederholt und geradezu behauptet, daß Gott die höchsten Ideen nur der höchsten Begeisterung enthülle [2]), und zu Theil werden lasse. Wie nahe oder wie fern der platonische Offenbarungsglaube in diesen drei Momenten dem christlichen stehe, wird man aus den gegebnen Andeutungen wohl leicht abnehmen können.

Den ethischen Theil seiner Lehre gründete Plato, als ein ächter Sokratiker, auf Psychologie. Denn dem Sokrates galt die Lösung jenes ernsten Zurufs: erkenne dich selbst! als die Hauptaufgabe des menschlichen Lebens [3]).

Die heilige Schrift hebt eine gewisse Dreitheiligkeit des menschlichen Wesens gern hervor; sie unterscheidet: Geist, Seele und Fleisch, oder Sinnlichkeit [4]). Dieser

1) rep. 6, 507. e. ff. — Platonische Formel: pro sole mihi est Deus, bei *Ascl.* Herm. trism. dial. p. 1. (in *Patric.* nov. de univ. philos.) vgl. *Tiedemann* diall. Plat. argumenta, p. 211. Von Wichtigkeit ist hier die Offenbarungstheorie des platonisirenden Philo. Siehe Gfrörer im 1st. Th. der krit. Gesch. des Urchrist. und Baumgarten-Cr. bibl. Theolog. S. 105 ff.

2) Phil. 63. e. Phaedr. 244. a. ff. Men. 99. d. u. a. m. Scheinbar tiefes Herabsetzen der Begeisterung, Tim. 71, e. 86. b. Aber Plato unterscheidet eine höhere und niedre Manie. Phaedr. 265. a. b. (Die bekannte Stelle über die μάντεις und προφῆται, Tim. 72. a. ff. hat öfters zur Erläuterung von 1 Kor. 14, 3 ff. dienen sollen. Einen unverkennbar platonischen Gedanken drückt 2 Petr. 1, 19. aus.) — Vgl. übrigens *v. Heusde* init. phil. plat. 1, 1, 123 ff.

3) Bekanntlich ein dem Thales in den Mund gelegter, und den delphischen Tempel verherrlichender Denkspruch. — Patric. u. A. machen den Dial. Alcib. 1. zum Fundament aller übrigen, weil er von der Selbsterkenntniß handle. Patric. Plat. exot. Bl. 45. — Vgl. *van Heusde* initia philos. plat. 2, 3, 121. (ad hominem refertur unice — — philosophia plat.) und 1, 1, p. 70: memor enim semper divini moniti, etc. animum spectabat maxime, in eoque explorando, et ad veri cognitionem acuendo versabatur totus.

4) *Olshausen* de naturae hum. trichotomia, N. T. scriptoribus recepta. Kön. 1825. 4. vgl. Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 320. und D. G. S. 1069.

biblischen Trichotomie ließe sich etwa die platonische an die Seite stellen. Auch Plato läßt das Wesen des Menschen aus einem rein geistigen, und einem rein sinnlichen Lebensprincip bestehn, welche durch ein vermittelndes, seelisches Leben mit einander verknüpft sind [1]); so wie er denn überhaupt, so oft er in der Natur oder im Geist auf Gegensätze trifft, Ideen oder Kräfte zu bezeichnen pflegt, welche das Mittleramt zu übernehmen geeignet sind. Doch darf die Vergleichung zwischen der platonischen und der biblischen Trichotomie nicht zu weit ausgedehnt werden, wenn sie statthaft oder anwendbar bleiben soll. — Gewiß ist, daß sich Plato, wie die Bibel, gegen allen Materialismus entschieden erklärt [2]). Auch in seinen Schriften tritt, wie in den biblischen, der Gegensatz zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen dem Irdischen und Himmlischen, zwischen dem Sinnlichen und Geistigen, zwischen dem Zeitlichen und Ewigen überall hervor [3]); und immer ordnet er das Erstere dem Letzteren unter, und legt diesem den höheren Rang und Werth bei [4]), verlangt aber

1) Tim. 69. c. ff. 72. d. ff. rep. 4, 431. a. ff. 435. b. ff. Die vernunftlose oder sinnliche Seele hat zwei Hauptvermögen, das zornmuthige oder kampflustige, *θυμικόν*, und das begehrliche, *ἐπιθυμητικόν*. Der höhere Seelentheil wird als der vernünftige bezeichnet, *λογιστικόν*. Die platon. Idee vom göttlichen Funken in der menschlichen Seele, siehe auch Weish. 2, 2. — Ueber die dunkle Lehre vom *ὄχημα* der Seele, vgl. Mosheim zu *Cudw.* syst. int. p. 1031 ff.

2) Siehe die schöne Stelle: Soph. 246. a. ff. *οἱ μὲν εἰς γῆν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου πάντα ἕλκουσι, ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες· τῶν γὰρ τοιούτων ἐφαπτόμενοι πάντων, διϊσχυρίζονται τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν τινα, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι* etc.

3) *δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀειδές* etc. Phaed. 79. a. ff. vgl. Polit. 285. e. ff. Tim. 52. a. u. a. m.

4) *οὐδὲ μὴν πρὸ ἀρετῆς ὁπόταν αὖ προτιμᾷ τις κάλλος, τοῦτ' ἔστιν οὐχ ἕτερον ἢ ἡ τῆς ψυχῆς ὄντως καὶ πάντως ἀτιμία· ψυχῆς γὰρ σῶμα ἐντιμότερον οὗτος ὁ λόγος φησὶν εἶναι, ψευδόμενος. οὐδὲν γὰρ γηγενὲς ὀλυμπίων ἐντιμότερον.* legg. 5, 727. d. ff. vgl. Matth. 6, 19. 25 ff.

eben so wenig, wie die Bibel, eine völlige Ausrottung und Vernichtung. Denn auch das Sinnliche hat, nach platonischer und christlicher Ansicht, Werth und Bedeutung[1]), sobald es in seinen Schranken bleibt, und nicht das Uebergewicht bekommt. Plato knüpft gern, wie Christus, das Höhere an das Niedere an; steigt gern in seinen Gesprächen und Untersuchungen von dem Sinnlichen zum Geistigen auf[2]).

Die Seele des Menschen ist, nach platonischer und christlicher Lehre, ihrem Wesen nach von dem Sinnlichen und Materiellen durchaus verschieden[3]); sie gehört dem höheren Reich der geistigen und ewigen Wesenheiten an[4]). In den Ansichten von der absoluten Ewigkeit des Seelenlebens, von der Präexistenz[5]) der Seelen, von ihrer Wanderung[6]) nach dem Tode des Leibes u. s. w. weicht zwar Plato

1) Hauptstelle: legg. 1, 631. b. ff. διπλᾶ δὲ ἀγαθά ἐστι etc. vgl. Phil. 21, c. ff. 32. c. d. 60. c. ff. So urtheilte auch Aristoteles über den Werth der sinnlichen Güter. Arist. eth. Nic. 1, 15. u. a. m. Anders bekanntlich die Stoiker. Cic. fin. 4, 25. u. a. m. Nur Ignoranz und Arroganz konnten in neuster Zeit, (bei St. *Simon*, Heine u. A.) dem Geist des Christenthums einen vernichtenden Grimm gegen alles Materielle andichten. (Heine z. Gesch. der neueren Liter. in Deutschl. S. 8 ff.)

2) Siehe z. B. Conv. 210. a. ff.

3) Vgl. über die verwandten, und abweichenden Punkte in der platonischen und christlichen Anthropologie: Baumgarten=Cr. D. G. 1067 ff.

4) Nach Plato gehört die Seele in die Classe der Ideen, d. h. der wahrhaft und ewig seyenden Dinge. Phaed. 77. a. Er nahm bekanntlich auch eine bestimmte Anzahl von Seelen an, die weder vermehrt noch vermindert werden könne. rep. 10, 611. a. Den Kirchenvätern war diese Ewigkeit der Seelen an und durch sich selbst höchst anstößig; die Seele, sagten sie, sey nicht unsterblich von Geburt, sondern durch Gottes Gnade. Just. dial. c. Tr. 107. b. Besonders aber Arnob. adv. g. 2, 14—19.

5) Man hat die Idee von der Präexistenz der Seelen auch im Buch der Weisheit finden wollen, welches unleugbar hin und wieder stark platonisirt. Doch Baumgarten=Cr. bibl. Theologie S. 100. widerspricht mit Gründen.

6) Die Seelenwanderung ruht bei Plato, wie bei den Indern, auf der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer Sühne und Läuterung der durch die sinnlichen Lüste stoffartig gewordnen Seele. Phaed. 81. c. ff. Tim. 42. b. c.

von den Aussprüchen und Andeutungen der heiligen Schrift merklich ab; wenn er aber den Leib ein Grab der Seele nennt [1]), wenn er das Versenktwerden der Seelen in die Leiber von einer Verschuldung der Seelen herleitet [2]), und wie eine Art von Sündenfall darstellt [3]), so bieten sich hierin analoge Punkte zu biblischen Aeußerungen und Schilderungen dar, und da man einmal den Sündenfall bei ihm angedeutet gefunden hatte, so fiel es den christlichen Freunden des Plato auch nicht schwer, das Paradies bei ihm zu entdecken und bemerklich zu machen [4]).

Unstreitig spricht Plato von dem Werth des Seelenlebens auf biblische und christliche Weise. Die Sorge für das Heil der Seele bezeichnet er, wie das Evangelium, als die höchste und wichtigste Angelegenheit des Menschen [5]). Und er hebt es auch, eben so nachdrücklich, wie die Bibel hervor, daß diese Sorge um so mehr Noth thue, je größer und mannigfaltiger die Gefahren seyen, welche dem Seelenleben von der Welt her drohn, und von der in ihr herrschenden Sünde [6]).

Man hat es oft behauptet, oft auch widerstritten, daß das

---

1) *σῶμα — σῆμα*· Crat. 400. c. Gorg. 492. e. Im gleichen Sinn nannte Heraclit die Menschen gestorbne Götter. Reinhold Gesch. d. Phil. 1, 38. Anm.

2) Die orphische Theologie schilderte das irdische Leben als eine Büßung. Siehe *van Heusde* initia philos. plat. 1, 1. p. 79. 81. vgl. Schelling Phil. und Rel. S. 49.

3) Sündenfall der Seele, Phaedr. 284. c. orphische, und pythagor. Lehre. Siehe Clem. al. str. 4, 433.

4) Eus. pr. ev. 12, 11. Plat. Conv. 203. b.

5) *εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, ἐπιμελείας δὴ δεῖται, οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνου, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός. καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν μάλιστα δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσειεν.* Phaed. 107. c. etc. vgl. die schöne Stelle: apol. 30. b. und Matth. 5, 33; 16, 26. Hieher gehören auch die unvergleichlichen, tief eingreifenden Parallelen zwischen den verschiedenen Staats- und Seelenverfassungen im 8t. und 9t. Buch der Republik. Siehe hierzu Kapp Plat. Erz.lehre, S. 191—213.

6) Siehe die treffliche Stelle über den verderblichen Einfluß der Welt rep. 6, 492. a. ff. vgl. Alc. 1, 132. a.

Christenthum nur vom Begriff der Sünde aus recht begriffen werden könne[1]), weil nemlich im Hinblick auf das Wesen und Wirken der Sünde, sowohl die Nothwendigkeit des Christenthums, als auch sein Werth und Endzweck recht erkannt würde. Wie dem auch sey, — gewiß ist, von der Sünde und ihren Folgen ist in keinem Buch der Welt so viel die Rede, als in der Bibel, und nirgends im Ganzen so wenig, als bei den heidnischen Schriftstellern[2]). Plato macht in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Es läßt sich aus seinen Werken eine ziemlich vollständige Lehre von dem Ursprung, Wesen, und Wirken der Sünde zusammenstellen, und diese Lehre scheint von der christlichen wenig abzuweichen.

Die Sünde oder das Böse besteht in dem Abweichen von dem göttlichen Gesetz[3]), in dem Ungehorsam gegen das Höhere und Bessere, gegen den vernünftigen Geist, und in der Verleug-

---

1) Baumgarten-Cr. bibl. Theologie, S. 404.

2) Der heidnische Opfercultus wurzelt keineswegs ausschließlich, oder zunächst im Gefühl der Sünde. Vgl. hierüber Meiners Gesch. d. Rell. 2, S. 3. ff. — Daß die christliche Lehre von der Sünde dem classischen Heidenthum im Ganzen fremd und neu war, geht aus der heftigen, und sarkastischen Polemik desselben gegen „die arme Sünderreligion" deutlich genug hervor. Siehe z. B. Orig. c. Cels. 3, p. 486 ff. (ed. Delar.)

3) Der Grundbegriff von *ἁμαρτάνειν* bei den Heiden ist physisch, nemlich: von der rechten Richtung abkommen, fehlschießen, verfehlen; dann, metaphorisch und rationell: irren; *ἁμαρτία* daher: Irrthum; (im Verstand.) siehe besonders: Arist. eth. Nic. 2, 6. Eben so: Theod. Abuc. *ἁμαρτία ἐστὶν ἀποτυχία τις καὶ ἀστοχία τοῦ σκοποῦ.* in Suicer. thes. eccl. s. v. Das (rationelle) Irren ist auch im platonischen *ἁμαρτάνειν* die vorherrschende Bedeutung. rep. 5, 477. e. Euthyd. 281. c. Alc. 2. 146. a. u. a. m. Vgl. hierzu Cic. ac. 1, 10. und 4, 18. — Von Wichtigkeit für die plat. Lehre über die Sünde sind besonders folgende Stellen: rep. 7, 519. a. ff. vgl. legg. 9, 863. e. ff. wo die Sünde dargestellt wird, als das natur- und gottwidrige Verhältniß zwischen den höheren und niederen Trieben der Seele, wenn nemlich diese herrschen, und jene gehorchen; rep. 1, 351. d. ff. vgl. legg. 1, 644. a. ff. wo die Sünde als innere Disharmonie, als Zwiespalt und Zerrissenheit erscheint, welcher Zwiespalt sich dann auch äußerlich herausstellt, in bürgerlichen Zerwürfnissen, Kriegen u. s. w.

nung des Edleren, zu Gunsten des Schlechteren und Gemeinen. Von der Annahme eines angebornen Verderbens finden sich kaum einige Spuren bei ihm, und bei einigen andern Classikern [1]; die Güte der menschlichen Natur war im Gegentheil herrschende Voraussetzung im heidnischen Alterthum. Als Hauptquellen der Sünden und Laster bezeichnet er, im Sinne des Evangeliums, schlechte Erziehung [2]), Reichthum und Ueppigkeit [3]), Irrthum und Unverstand, der sich vom Scheine blenden läßt, und das Angenehme mit dem Guten verwechselt [4]), Selbstliebe und Selbstsucht [5]), Verführung und schlechte Gesellschaft, Unglaube, Hochmuth und Gottlosigkeit [6]). Es gereicht ihm zur Ehre, daß er den genauen

---

1) Pfanner theol. gent. p. 253 ff. hat viele Stellen gesammelt, welche auf die Ansicht von einem angebornen Verderben, bei den alten Classikern, hindeuten. Die Stelle im Phaedr. 246. b. ff. hat Carové richtig erklärt. (Ueber alleinseligmachende Kirche 1, 156.) — Seinen Ansichten von der Materie gemäß (vgl. oben S. 51.) leitet übrigens Plato die meisten Sünden von dem Zusammenhang des Körpers mit der Seele, und von dem Einfluß des ersteren her. Siehe die wichtige Stelle: Phaed. 66. c. ff. Hieraus erklären sich dann auch seine uns anstößigen Verordnungen hinsichtlich der Kinderzeugung. rep. 5, 460. b. ff. Schleiermacher in d. Einleit. zu s. Uebers. d. rep. p. 34.

2) Tim. 86. e. legg. 6, 766. a.

3) ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος, ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίᾳ, ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ, φλεγόμενος τὴν ψυχὴν, μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτ' ἄρχοντος, οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος — — — καταλείπεται ἔρημος θεοῦ. etc. legg. 4, 716. a.

4) οἰόμενοι τὰ κακὰ ἀγαθὰ εἶναι — — ἐπιθυμοῦσιν αὐτῶν. Men. 77. c. vgl. Gorg. 466. d. u. a. m.

5) τοῦτο δ' ἔστιν ὃ λέγουσιν, ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστι, καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον. τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν, αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν. ὥστε τὰ δίκαια, καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὑτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾷν δεῖν ἡγούμενος. legg. 5, 731. e. Das Gegenstück zu dieser Stelle, bei Arist. eth. Nic. 9, 8. Vgl. Cic. fin. 5, 9.

6) οἷς δ' ἂν πρὸς τῇ δόξῃ τῇ θεῶν ἔρημα εἶναι πάντα, ἀκρά-

Zusammenhang zwischen Unglauben und Unsittlichkeit gründlich erkannt, und deutlich ausgesprochen hat. — Die Wirkungen der Sünde nennt er eben so betrübend, als verderblich; denn er sagt: daß die Sünde die Seele krank und häßlich[1]), und zur Sklavin mache[2]); sie raube dem Menschen die schönsten Freuden hier[3]); und dort die himmlische Seligkeit; Unreine, Unheilige könnten nicht zu Gott kommen[4]); wer hier im Erdenleben von den Sünden nicht frei geworden sey, der müsse nach dem Tode dafür büßen[5]). — Die besten Heilmittel gegen die Seelenkrankheit der Sünde findet er in einer guten Erziehung[6]), in der strafenden Gerechtigkeit[7]), und in der Philosophie[8]).

τειαί τε ἡδονῶν καὶ λυπῶν προσπέσωσι etc. legg. 10, 908. c. vgl. ib. 9, 863. e. Grotefend irrt, wenn er sagt: daß Plato nirgends den Glauben mit der Tugend verbinde; comm. p. 48.

1) κακία — νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια sc. τῆς ψυχῆς. rep. 4, 444. e. Die Seele des Ruchlosen voll Schwielen. Gorg. 524. d.

2) ἔστιν ἄρα τῇ ἀληθείᾳ — — ὁ τῷ ὄντι τύραννος, τῷ ὄντι δοῦλος etc. rep. 9, 579. d. ff. vgl. Joh. 8, 34. Siehe ferner Phaed. 83. d. legg. 9, 863. e. vgl. Röm. 6, 19 ff. — Die unvergleichliche, und ganz auf unsre Zeiten anwendbare Schilderung der schrankenlosen Willkür und Ungebundenheit, die für Freiheit gehalten wird, aber gerade in die schmählichste Knechtschaft und Tyrannei hineinführt, siehe rep. 8, 562. b. ff. — Vgl. dagegen den christlichen Gedanken: ὁ μὴ δουλεύσας, οὐδ' ἂν δεσπότης γένοιτο ἄξιος ἐπαίνου· legg. 6, 762. e. und ep. 7, 354. e. μετρία δὲ ἡ θεῷ δουλεία etc. cf. Sen. vit. beat. 15: Deo parere libertas. vgl. 1 Kor. 7, 22. Eph. 6, 6. u. a. m.

3) rep. 9, 586. b.

4) Phaed. 69. c. woselbst auch eine Parallele zu Matth. 22, 14.

5) Gorg. 525. b. Daher denn auch diese abbüßbaren Sünden ἰάσιμα ἁμαρτήματα heißen. vgl. Phaed. 113. e.

6) Vgl. hier: Kapp Platon's Erziehungslehre, Mind. 1833. (ein im Ganzen treffliches Buch.)

7) Gorg. 476. e. 478. d. 525. b. vgl. Hebr. 12, 5 ff. Daher auch die ernstliche Warnung vor der Sucht, alle Schuld von sich ab, auf Andre, oder auf die Umstände zu wälzen. Siehe die schöne Stelle: legg. 5, 727. c. vgl. 1 Joh. 1, 8.

8) Tim. 87. b. ff. Soph. 230. a. ff. Da die Sünde als Seelen=

Es läßt sich erwarten, daß Plato, bei einer solchen Welt- und Lebensansicht, und bei dem heiligen Ernst seiner theologischen Principien, der seine ganze Philosophie durchzieht, keine andre, als eine höchst würdige und erhabne Tugendlehre aufgestellt haben werde. Und dieß ist denn auch in der That der Fall. Das christlich Schöne seiner eigentlichen Ethik bedarf wohl kaum einer besondern Beweisführung und Erörterung, da sie als die schönste Blüthe der sokratischen Schule einer allgemeinen Anerkennung sich schon längst erfreut [1]).

Tugend, sagt Plato, ist Gottähnlichkeit [2]); die Tugendhaften sind daher Gottes Freunde und Kinder [3]). Tugend ist aber auch Gesundheit, Schönheit [4]) und Harmonie der Seele [5]); ja sie ist das wahre Leben der Seele

---

krankheit betrachtet wird, so erscheint die Philosophie, welche diese Krankheit hebt, als die rechte Heilkunde. Siehe van *Heusde* init. phil. pl. 1, 1, 61. Plato wird häufig Seelenarzt genannt. (Heiland.) Diog. La. vit. Pl. in der edit. bip. Pl. 1, p. XXVI.

1) Man hat übrigens den Vorrang, welchen Sokrates und die Sokratiker der Ethik vor allen übrigen philosoph. Disciplinen gaben, oft in einem zu überschwänglichen Sinn genommen, wogegen Ritter mit Recht warnt. Gesch. d. Phil. 2, S. 8 ff.

2) *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*. Theaet. 176. a. — *εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*. rep. 10, 613. a. Menschenleben, durch Gottähnlichkeit, das schönste Gemälde, rep. 6, 501. b. c. vgl. Matth. 5, 48. — So definirt, (im platonischen Sinn,) Greg. nyss. das Christenthum: *θείας μίμησις φύσεως*. Baumgarten-Cr. D. G. 776. Anm. — Gott ähnlich werden, — pythagor. Formel; Stob. ecl. 2, 7. p. 64.

3) *ὁ μὲν σώφρων θεῷ φίλος· ὅμοιος γάρ·* legg. 4, 716. c. *παῖδες θεῶν*. legg. 5, 739. c. vgl. 12, 941. b. c. Meistentheils bezeichnet dieser Ausdruck bei Plato Heroen, oder auch heilige Sänger. Tim. 40. e. u. a. m. — Acht platonisch Cic. ac. qu. 4, 45. virtus hominem jungit Deo.

4) *ἀρετὴ μὲν ἄρα ὑγιειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς·* rep. 4, 444. e. vgl. 1, 353. b. c. Etwas anders gefaßt: Men. 78. b. *νῦν δὴ ἔλεγες, ὅτι ἐστὶν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε τἀγαθὰ καὶ δύνασθαι*.

5) Gorg. 482. b. Diese Harmonie entsteht durch freudigen Gehorsam gegen den vernünftigen, göttlichen Seelentheil. legg. 3, 689. d. — Tugend i. q. Harmonie, pythagor. Definition. Arist. eth. Nic. 2, 6. Diog. La. 8, 33.

selbst. Wenn Plato das tugendhafte Leben des wahrhaft sittlichen Menschen beschreibt, so glaubt man, fast dasselbe zu erblicken, was die Schrift, und namentlich Johannes, das ewige Leben nennt, das Leben der Seele in und mit Gott [1]).

Die Tugend ist im Grunde nur Eine; doch entfaltet sie sich, nach platonischer Lehre, in vier Hauptzweige[2]): Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Weisheit[3]). Nicht selten nennt Plato auch eine fünfte, die Frömmigkeit, und zwar als die vorzüglichste unter allen[4]). Doch stellt er ge-

---

Daher die Werthschätzung der Musik bei Pythagoräern und Platonikern. Musik galt dem Plato als vorzügliches Erziehungsmittel. Kapp Pl. Erz.lehre S. 99. 102. Anm.

1) — προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας, καὶ μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο. rep. 6, 490. b. Die Schilderung, welche Plato hier und an andern Stellen, (rep. 6, 485. d. ff.) vom Wesen, von der Denkungsart, und von der Lebensweise des wahren Philosophen giebt, trifft mit den Schilderungen vielfach zusammen, durch welche die Kirchenväter das Leben und die Sinnesweise der wahren Christen zu charakterisiren suchen. vgl. Clem. al. paed. 1, p. 101. Just. m. ad Diogn. 236 ff. Athen. leg. p. 288. u. a. m. Nicht die Kenntnisse, sondern die Gesinnungen sind dem Plato das Wesentliche; er liebt es, wahre Philosophie und wahren Seelenadel zu identificiren. vgl. die schöne Stelle über d. ἀληθῶς ζῆν bei Plot. 6, 9, 9. mit Joh. 17, 3. u. a. m.

2) Grotefend comm. p. 40.

3) ἀνδρία i. e. die auf Vernunft gegründete feste Mannhaftigkeit der Seele, die gegen Alles kämpft, was dem Geist die Herrschaft rauben will. rep. 4, 442. c. vgl. Lach. 199. b. ff. σωφροσύνη i. e. die besonnene Haltung und Ruhe im Leben der Gemüthskräfte. rep. 4, 442. d. Anders: Charm. 164. d. δικαιοσύνη i. e. die wahre Seelentüchtigkeit, wenn jede geistige Kraft nicht weniger, aber auch nicht mehr thut, als was sie thun soll. rep. 4, 443 d. σοφία i. e. das klare Vernunftbewußtseyn von dem allein Wahren und Guten, das der Liebe und des Strebens allein würdig ist. rep. 4, 442. c. vgl. Theaet. 176. c. — Siehe über die vier Cardinaltugenden des Plato besonders Ritter Gesch. d. Phil. 2, 429 ff. — Dieselben vier Cardinaltugenden, Weish. Sal. 8, 7. — Analogie zwischen den vier Cardin.tugenden, und den vier Elementen; vgl. Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 215.

4) Prot. 324. e. 329. c. Epin. 989. b. μεῖζον μὲν γὰρ ἀρετῆς μη-

wöhnlich die wahre Weisheit am höchsten, und spricht von ihr, wie Christus von der köstlichen Perle, für die man, um sie zu erwerben, alles Andre hingeben müsse [1]). — Den Kampf des Menschen mit sich selbst, schildert und fordert Plato, wie die Apostel des Herrn [2]); und seine Forderung, daß man das Gute rein um sein selbst willen lieben und erstreben müsse, nicht um des Vortheils willen [3]), den es etwa gewähre, kann ebenfalls nicht anders, als christlich genannt werden. Eine unerschütterliche Treue gegen das Gute verlangt er auch da, wo diese Treue Gefahr und Tod zu bringen droht [4]). Denn nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht thun sey das Schlimmste [5]); weshalb man auch nie Böses mit

---

δεῖς ἡμᾶς ποτε πείθῃ τῆς εὐσεβείας εἶναι τῷ θνητῷ γένει. — Apulejus rühmt die Frömmigkeit des Plato, die sich schon im Knabenalter bei ihm herrlich gezeigt habe. Siehe die Stelle bei *Brucker* hist. phil. 1, 630. — Vgl. auch in Absicht auf Plato's Frömmigkeit, die interessanten religiösen Verordnungen über Blasphemie u. dgl. legg. 10, 907. d. ff. (9, 854. e. ff. 10, 885. b.) Daß die ἀσέβεια mit Einsperren ins Gefängniß, oder ins σωφρονιστήριον, ja sogar mit dem Tode bestraft werden soll, mögte Vielen höchst anstößig erscheinen. vgl. 3 Mos. 24, 14 ff.

1) Matth. 13, 46. Phaed. 69. a. b. Prot. 352. b. c. — vgl. Buch d. Weish. 6, 12 ff. 7, 17 ff.

2) τὸ νικᾷν αὐτὸν αὐτὸν, πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη. — — ταῦτα γὰρ, ὡς πολέμου ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς, σημαίνει. legg. 1, 626. e. vgl. 647. c. — Eus. pr. ev. 12, 27. Sprüch. 16, 32. Röm. 7, 22. — vgl. auch: Hor. epist. 1, 2, 62.

3) Siehe die schöne Stelle gegen diejenigen, welche die Tugend des Lohnes wegen empfehlen, den sie gewährt: rep. 2, 362. e. ff. vgl. Gorg. 500. a: τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἄλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ, τῶν ἡδέων.

4) apol. 30. b. vgl. rep. 2, 364. d. wo Plato die bekannten Verse aus Hesiod (op. et d. 285.) citirt:

ὡς τὴν μὲν κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδὸς, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει etc.

vgl. Matth. 7, 13 ff. das Gleichniß vom schmalen Weg und der engen Pforte, — und den Gellertschen Vers: der Tugend Pfad ist Anfangs steil u. s. w.

5) ἀεὶ τὸν ἀδικοῦντα τοῦ ἀδικουμένου ἀθλιώτερον εἶναι etc. Gorg. 479. e. vgl. 507. c. rep. 4, 445. a. b. —

Bösem vergelten dürfe[1]). Dieser Ansicht gemäß entwirft Plato an mehreren Stellen seiner Schriften die Schilderung eines leidenden Gerechten, die fast Zug für Zug dem Bilde gleicht, welches uns die Evangelien von der Verfolgung und Verurtheilung des Erlösers geben; sogar der Backenstreich, den sich der edle Dulder von der gemeinen Rohheit gefallen lassen muß, ist nicht vergessen[2]). — Den freien Willen des Menschen mußte Plato, vermöge seiner ganzen Denkweise, als den Erzeuger alles sittlichen Handelns betrachten, und es fehlt auch nicht an Stellen, die darauf hindeuten[3]), wiewohl er eine eigentliche Lehre von der Willensfreiheit nirgends entwickelt und vorgetragen hat[4]). Merkwürdig ist eine Stelle im Meno, wo er, nach biblischen Grundsätzen, die menschliche Tugend als ein Werk der göttlichen Gnade darzustellen scheint[5]). Unstreitig war er überzeugt, daß alles Große und Schöne im Erdenleben auf ein göttliches Walten und Wollen zurückgeführt werden müsse; weshalb er denn auch seinen Staat als auf Gott gegründet, und seine

---

1) οὔτε ἄρα ἀνταδικεῖν δεῖ, οὔτε κακῶς ποιεῖν οὐδένα ἀνθρώπων, οὐδ' ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ' αὐτῶν. Crito 49. c. vgl. Röm. 12, 17. Eus. pr. ev. 13, 7. Celsus behauptete, Jesus habe seine Lehre vom Unrecht leiden aus Plato genommen. Orig. c. Cels. 7, p. 735.

2) Gorg. 486. a. ff. rep. 2, 361. b. ff. vgl. Eus. pr. ev. 12, 10. (Hebr. 11, 37.)

3) legg. 10, 904. b. τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε (sc. ὁ θεὸς) ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. vgl. rep. 10, 617. e. αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος. u. a. m. — Sonderbar ist der häufig bei Plato vorkommende Gedanke, „daß niemand freiwillig böse sey." Tim. 87. b. Men. 78. b. Prot. 145. d. Es ist klar, welche nachtheiligen Folgerungen für die Freiheitslehre aus diesem Gedanken gezogen werden können. Arist. unterläßt nicht, ihn zu tadeln. eth. Nic. 3, 1.

4) „Plato schwankt zwischen Freiheit und Determinismus." Tennemann Gesch. d. Philos. 2, S. 496. „Plato hat keine Vorstellung von einer absoluten Freiheit." Schleiermacher in der Einl. zur Uebers. d. Rep. S. 67.

5) Men. 99. e. — Clem. al. str. 5, p. 429. b. nimmt die Stelle allen Ernstes im biblisch-christlichen Sinn. Andre Auffassung bei Just. m. coh. p. 31. a.

Gesetze als von Gott ausgegangen, darzustellen bemüht war [1]). — Daß er nun die Tugend nicht blos predigte und beschrieb, sondern auch selbst ausübte, und den Seinigen das erhabne Vorbild eines reinen sittlichen Lebens ließ, ist eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit, die durch einige boshafte Verleumdungen von seinen Feinden nicht erschüttert oder unglaubhaft gemacht werden kann [2]).

Die Tugend hat zwar, wie Plato lehrt, ihren Lohn in sich selbst [3]), und man kann seine Moral des Eudämonismus schwerlich beschuldigen; doch unterläßt er auch nicht, die seligen Folgen namhaft zu machen, welche mit der Tugendübung in diesem, wie in jenem Leben unausbleiblich verknüpft sind [4]). Nicht blos Unsterblichkeit der Seele, sondern auch Vergeltung jenseits des Grabes, und zwar nach Graden, die der Schuld und dem Verdienst angemessen sind,

1) legg. 4, 712. b. 713. a. — 1, 624. a. *θεὸς ἤ τις ἀνθρώπων ὑμῖν εἴληφε τὴν αἰτίαν τῆς τῶν νόμων διαθέσεως; θεός, ὦ ξένε, θεός, ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν.*

2) Sen. de ir. 2, 22. Val. Max. 4, 1. *Brucker* hist. phil. 1, 646. vgl. was Ritter über die dem Plato angedichteten Unsittlichkeiten sagt, Gesch. d. Phil. 2, 161. — Man hat es dem Plato oft zum Vorwurf gemacht, daß er, wenigstens unter gewissen Umständen, die Päderastie für zulässig halte. Namentlich empfehle er sie in seiner Republik als ein Anreizungsmittel zur Tapferkeit. rep. 5, 468. b. c. Die Stelle scheint allerdings in diesem Sinn genommen werden zu können, und Schleiermacher trägt kein Bedenken, sie so zu verstehn. Einl. z. Uebers. d. Rep. S. 35. Doch hat es auch an Versuchen nicht gefehlt, sie anders zu deuten. vgl. d. Intellig.blatt der allg. Lit. 3t. Oct. 1833. nr. 77. Gewiß ist, Plato spricht an andern Stellen mit dem tiefsten Unwillen nnd Abscheu über dieses Laster. legg. 1, 636. b. c. u. a. vgl. Kapp Erziehungslehre Plato's u. s. w. S. 334 ff. und besonders S. 345. Anm.

3) *οὐκοῦν τά τε ἄλλα ἀπεδυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέγκαμεν, — — ἀλλ' αὐτὴν δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον εὕρομεν;* etc. rep. 10, 612. a. vgl. Gorg. 507. c. und *Grotefend* comm. p. 63.

4) *ἀλλὰ μὴν ὅγε εὖ ζῶν, μακάριός τε καὶ εὐδαίμων· ὁ δὲ μὴ τἀναντία. πῶς γὰρ οὔ; ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων* etc. rep. 1, 354. a. u. a. m.

lehrt und behauptet Plato[1]), und unterläßt auch nicht, das Erschütternde des Gedankens an ein künftiges Gericht, besonders in den letzten Stunden des Lebens, bemerklich zu machen[2]). Es ist bekannt, welches Ansehn und welchen Einfluß die platonische Eschatologie, eben wegen ihrer Aehnlichkeit mit der christlichen, in der christlichen Kirche gehabt hat[3]). Freilich gehen seine Beweise für unsre Fortdauer nach dem Tode[4]) nicht gerade von christlichen Gedanken und Wahr-

---

1) legg. 12, 959. b. wo dieselbe Redensart, *διδόναι λόγον*, wie Röm. 14, 12. — vgl. über das künftige Gericht Gorg. 526. b. ff. rep. 10, 614. c. Die Parallele zwischen der letzten Stelle, und Matth. 25, 33. haben Luxdorph, (S. 45.) und Stäudlin (S. 8.) hervorgehoben.

2) *ἐπειδάν τις ἐγγὺς ᾖ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῄει. οἵτε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν ᾅδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχήν* etc. rep. 1, 330. d. Es scheint, als wolle Plato in dieser Stelle die Unruhe des erwachten Gewissens schildern. Grotefend (comm. p. 67.) behauptet jedoch, vom Gewissen wisse und lehre Plato nichts. Auch die Stelle rep. 9, 578. a. ff. sey nicht auf das Gewissen zu beziehn. — In dem Dämon des Sokrates würde man freilich eine Hindeutung auf die Stimme des Gewissens mit Unrecht finden. Theag. 128. d. vgl. hierzu Plat. de gen. Socr. p. 588. (Plut. mor. ed. Xyl.) Daß aber die Heiden überhaupt, und Plato ins Besondere, das Gewissen richtig erkannt und beschrieben haben, dürfte wohl schwerlich wegzuleugnen seyn. vgl. *Pfanner* theol. gent. p. 234. ff.

3) Baumgarten-Cr. D. G. 1080. — Die indisch-platonische Idee vom Versinken der fleischlichen Seele nach dem Tod des Leibes, in die Tiefe, und vom Aufsteigen der durch Weisheitsliebe geläuterten Seele zu den ewigen Wohnsitzen, ist von Schelling gebilligt und empfohlen worden. Phil. und Rel. S. 71 ff.

4) Es sind vorzüglich drei Hauptgedanken, aus denen Plato seine Unsterblichkeitsbeweise entwickelt: 1) der Gedanke der physischen und moralischen Unzerstörbarkeit der Seelensubstanz; die Seele hat das Seyn, und die Güte wesentlich und von Natur in sich; Güte ist hier so viel als Dauerhaftigkeit und Unverwüstlichkeit. Das Böse verhält sich zur Seele nicht, wie der Rost, der das Eisen verzehrt, woran er sich setzt, sondern nur wie der Schlamm und Sand, womit sich die Schaale der Muschel im Meer überzieht, und wovon sie gereinigt werden kann u. s. w. rep. 10, 609. d. 611. d. e. u. a. m. — (vgl. den platonischen Glauben an die natürliche Güte

heiten aus; aber der Ton und Geist, mit welchem er die Athanasie des wahren Selbst im Menschen überall behandelt, das Gewicht, welches diese Lehre in seinem ganzen System und für dasselbe hat, dürfen ohne Zweifel als wahrhaft christlich bezeichnet werden, und sein Phädon wird des tiefen Eindrucks stets sicher seyn und bleiben, den er zu allen Zeiten in allen empfänglichen Gemüthern gemacht hat [1]).

Außer diesen Aehnlichkeiten zwischen platonischen und christlichen Gedanken und Lehren, treten bei fortgesetzter Betrachtung noch manche andre hervor, welche besonders zwischen einigen historischen Umständen statt finden, von denen wir den Platonismus und das Evangelium begleitet sehn. So ließe sich zunächst schon auf die Aehnlichkeit hindeuten, welche hinsichtlich der unmittelbar himmlischen Abkunft Plato's [2]), und der Menschwerdung unsres Erlösers vorzuliegen scheint. Doch hat die christliche Kirche Vergleichungen dieser Art

der Seele im Buch der Weish. 8, 19.) 2) der Gedanke von der Wiedererinnerung an das in vorzeitlicher Existenz Geschaute. Zur Erfassung des Wahren und Guten würde der Mensch auf Erden schwerlich gelangen, wenn sich dasselbe seiner Seele nicht lange vor seiner Geburt schon, im Himmel eingeprägt hätte u. s. w. Alles Lernen ist nur ein sich Wiederbesinnen auf das früher Gewußte u. s. w. Phaed. 56. a. Men. 81. c. u. a. m. vgl. Cic. tusc. 1, 24. 3) der Gedanke der selbstständigen und steten Bewegung. Die Seele muß unsterblich seyn, weil sich von ihr nachweisen läßt, sowohl daß sie sich stets, als auch daß sie sich durch sich selbst bewegt. Phaedr. 245. c. vgl. Cic. tusc. 1, 23. u. a. m. — Ueber die Hoffnung des Wiedersehns nach dem Tode, vgl. Phaed. 63. b. 68. a.

1) Phädon selbst, und Aristoteles hatten Mancherlei an diesem Dialog zu tadeln. (Fabric. bibl. gr. ed. Harl. 3, 74.) Cato von Utica las ihn, ehe er sich den Tod gab. Flor. 4, 2. Chosroes ließ ihn ins Persische übersetzen. *Brucker* hist. phil. 1, 657. — Vgl.: Tennemann Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit. Jen. 1791. Wolf zu Plato's Phädon. Berl. 1811. 4. Kunhardt Plat. Ph. mit Rücksicht auf d. Unsterbl.lehre. Lüb. 1817. 8. — (Mos. Mendelssohn Phädon. 5. A. Berl. 1814.)

2) Apollo soll den Plato mit Periktione, noch vor ihrer Verehlichung mit Ariston erzeugt haben. Diog. La. vit. Pl. in d. ed. bip. Pl. 1, p. III. Plut. symp. 8, 1. Apul. de dogm. Pl. p. 283. u. a. m.

mit Recht auf das Entschiedenste von jeher abgelehnt[1]); und es ist auch in den neusten Zeiten gebührend dargethan worden, daß nicht einmal die Incarnationen der indischen Mythologie zur Vergleichung mit der evangelischen Ursprungsgeschichte Jesu herangezogen werden können, die doch scheinbar eine noch größere Verwandtschaft zu derselben haben, als die hellenischen Sagen dieser Art[2]).

Passender dürfte es schon eher gefunden werden, wenn man, auf die Art der Ideeneinkleidung im Evangelium und bei Plato reflectirend, sagen wollte: Plato bedient sich der Mythen in gleicher Absicht, und zu gleichem Zweck, wie Christus der Gleichnisse[3]). Christus will durch die Gleichnisse seine Lehren ebensowohl verhüllen, als offenbaren; er will sie durch dieselben einerseits sinnlich faßbar und eindringlich machen, andrerseits ihre scharfe geistige Bestimmtheit mildern, und gegen die anmuthige Hülle derselben zurücktreten lassen. Und dieselbe Bedeutung wollen und sollen die Mythen bei Plato haben. Scheint nicht auch Plato als Schriftsteller, insofern er den Sokrates darstellen und verherrlichen will, eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Evangelisten Johannes zu haben? Es ist bekannt, was, nach der Erzählung des Eusebius[4]), Johannes über die drei ersten Evangelien geurtheilt, und daß er durch sein Lebensbild des Herrn besonders das Höhere und Göttliche in ihm ins helle Licht zu stellen beabsichtigt haben soll. Eine ähnliche Absicht liegt vielleicht der platonischen Darstellung des Sokrates zum Grunde. Ganz anders wenigstens, weit groß-

1) Orig. c. Cels. 1, p. 30. (Delar.) Hier. adv. Jov. (IV. p. 186. ed. Par.) *Huet* dem. ev. 9, 9, 4. u. a. m.

2) Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 377. vgl. asiat. Abhandlgn. 2, S. 28 ff. (der deutsch. Ausg.)

3) Matth. 13, 11 ff. — Ueber die Mythen bei Plat. vgl. oben S. 70. Uebrigens flochten auch andre Philosophen in ihre Untersuchungen oft und gern Mythen ein, namentlich die Sophisten. Auch bei Aristoteles kommen sie nicht selten vor, trotz seiner Abneigung gegen alles Mythische und Poetische; der Philosoph ist ihm sogar in gewissem Sinn φιλόμυθος. met. 1, 2.

4) Eus. hist. ecc. 3, 24.

artiger und bedeutender, als Xenophon in seinen Memorabilien, hat Plato den Sokrates aufgefaßt und gezeichnet [1])!

Aber eine noch genauere Parallele, als die angedeutete, läßt sich zwischen den geistigen Kämpfen ziehn, die von Plato, wie von Christus gegen eine gewisse verderbliche Menschenclasse geführt werden. Wie Christus gegen die Pharisäer, so kämpft Plato gegen die Sophisten [2]); und zwar eben so lebenslänglich, eben so energisch, und mit demselben edlen Zorn. Und Pharisäismus und Sophistik sind in der That auch nicht blos in ihrer unheilvollen Wirksamkeit, sondern auch in ihrem ganzen Geist und Charakter so ziemlich einander gleich. Beiden liegt der Dünkel und die Eitelkeit zum Grunde; beiden ist weniger am Seyn, als am Scheinen und Gelten gelegen; beide imponiren der einsichtslosen Menge, und „halten die Wahrheit in Ungerechtigkeit auf,“ (Röm. 1, 18.) und wehren ihr, zu seyn und zu leisten, was sie soll und will [3]). — Freilich darf man bei dieser Parallele die-

1) Ast Plat. Leben, S. 10. 12. — Vgl. hierzu was Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 224. über den Parallelismus zwischen der johann. δόξα ἐν χριστῷ, und dem θεῖον der Classiker sagt.

2) Platos Polemik gegen die Sophisten, die er als Aufschneider, Ruhmredige, Miethlinge u. s. w. schildert, (vgl. Matth. 15, 1 ff. 23, 3 ff. Joh. 10, 12 ff.) siehe bes. in d. Dialogen Prot. 316. d. ff. ap. 19, e. Euthyd. 271. c. ff. Soph. 219. d. ff. Hauptstelle über ihre verderbliche Wirksamkeit: rep. 6, 492. a. ff. 495. b. ff. vgl. Kapp Plat. Erzieh.lehre, S. 165. und *van Heusde* init. phil. pl. 2, 1, 14. 17. — Wie man oft die Pharisäer zu wahren Sündenböcken gemacht, und sie ohne Weiteres, und fast ohne Ausnahme für die leibhaftigen Inbegriffe aller Schlechtigkeiten gehalten hat, so ist es den Sophisten in ähnlicher Weise ergangen. Man hat sich die Sophistik als etwas durch und durch Heilloses häufig vorgestellt. Es läßt sich aber nicht verkennen, wenn man den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie betrachtet, nicht nur, daß die Sophistik aus den gegebenen Elementen und angeregten Richtungen sich hervorbilden mußte, sondern auch, daß sie, bei viel Bösem, doch auch viel Gutes gehabt und geleistet hat. Vgl. hierüber Ritter Gesch. d. Phil. 1, 546 ff. und *van Heusde* init. philos. plat. 2, 3, p. 182.

3) Der ernste Kampf des Plato gegen das Schmeichelnde, die Sinnlichkeit Bestechende, Genuß und Ruhm Gewährende, u. s. w. insofern es die ganze

jenigen Punkte nicht unbemerkt lassen, in denen sich die Verschiedenheit zwischen den Sophisten und Pharisäern kund giebt; und diese zeigt sich namentlich in gewissen religiösen und moralischen Principien der Sophisten, welche wir in der Lehre der Pharisäer nicht antreffen. Der Unterschied von gut und bös, von Recht und Unrecht, meinten die Sophisten, sey nicht ein an und für sich selbst bestehender, sondern lediglich ein Erzeugniß des conventionellen Lebens [1]), so wie denn auch die Religion nur eine Erfindung der Furcht, und ein zweckdienliches Mittel der Politik sey [2]).

Wen sollte nicht endlich die platonische Republik unwillkürlich an das christliche Himmelreich erinnern [3])? Ruht doch jene, wie dieses, auf einer ächt sittlichen und religiösen Grundlage! soll doch jene, wie dieses, die Darstellung der

Seele einnimmt, und zum höchsten Ziel des Strebens wird, so daß für die ächten, aber weniger glänzenden Güter des Lebens kein Sinn mehr übrig bleibt, kein Interesse mehr erregt werden kann, gehört zu den wichtigsten Punkten seiner Polemik. Dieser Kampf, bei welchem er die beifallsüchtigen, und die Wahrheit zu Gunsten des Beifalls verleugnenden Sophisten hauptsächlich zu Gegnern hat, ist besonders im Gorgias trefflich durchgeführt. Gorg. 462. b. ff. Die Sophisten rühmten sich, daß sie durch Redekünste im Stande seyen, so zu sagen, aus links — rechts, und aus schwarz — weiß, und das Schlechtere dem Besseren überlegen zu machen. *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 155. Besonders charakteristisch ist, was Gorgias von der Sophistenkunst rühmt: (Gorg. 465. b. c.) wenn in einer Stadt ein Arzt und ein Sophist zugleich aufträten, um den Menschen ihre Hülfe anzubieten, so könne es der Sophist durch seine Reden bei den Kranken dahin bringen, daß sie nicht den Arzt, sondern ihn zum Helfer wählten!

1) Gorg. 483. a. ff. rep. 1, 338. c. ff. Diese Ansicht ist bekanntlich neuerdings in einem viel gelesenen und gepriesenen Buch der Welt empfohlen worden. (Briefe eines Verstorbenen. 2 Bde. Münch 1830.)

2) vgl. Stat. Theb. 3, 661. primus in orbe Deos fecit timor.

3) vgl. Theremin d. Lehre vom göttl. Reich, Berl. 1823. (im Eingang.) — *Morgenstern* de Plat. rep. comm. 3. Halle 1794. 8. — Man hat die plat. Republik als eine Nachahmung oder Erweiterung des pythag. Bundes betrachten wollen. Ast Plat. Leb. S. 349. Beide sind sich aber mehr in gewissen Aeußerlichkeiten ähnlich, als in der Idee und im Wesen.

Herrschaft seyn, welche dem Göttlichen im Menschenleben gebührt, und welcher das Leben sein reinstes Glück, wie seine höchste Würde verdankt! will doch jene, wie dieses, den großen Gedanken einer innigen Verbrüderung der verschiedenen Stände und Individuen, (zunächst wenigstens in allen hellenischen Stämmen), erwecken und wirksam machen [1])! Auf dem erhabnen Standpunkt befand sich freilich Plato nicht, von welchem aus unser Herr und Heiland sein heiliges Ziel ins Auge faßte; das aber kann nicht verkannt und geleugnet werden, daß der begeisterten Seele des frommen Heiden ein ähnlicher Endzweck dunkel vor der Seele stand, als er das ehrwürdige Bild einer durch Frömmigkeit und Tugend geheiligten Staatsverfassung mit Liebe schuf [2]). Wie denn auch die Kirchenväter nicht abgeneigt waren, seine Republik wenigstens der Theokratie des Moses nahe zu stellen, oder damit zu vergleichen [3]). — Für ein unerreichbares Ideal wollte Plato seinen Staat schwerlich gehalten sehn [4]).

Haben wir nun auf diese Weise in den platonischen Schriften, eine nicht unbeträchtliche Menge von Stellen, Lehrsätzen, und Ansichten gefunden, welche mit Bibel und Christenthum mehr

---

1) rep. 3, 415. a. 9, 590. d. *ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι, τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι.* (Clem. al. str. 5, 434. c.) — vgl. hierzu Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 434.

2) Verähnlichung nicht blos des Individuums, sondern auch der Gattung, der Menschheit, mit Gott, — das ist der große Grundgedanke und Endzweck der platon. Republik, wie Rixner mit Recht bemerklich macht. Gesch. d. Philos. 1, S. 218. vgl. die schöne Stelle, Cic. de legg. 1, 7. si vero iisdem imperiis et potestatibus parent, multo etiam magis parent huic coelesti descriptioni, mentique divinae, et praepotenti Deo; *ut jam universus hic mundus, una civitas communis deorum atque hominum existimanda*, etc.

3) Clem. al. str. 1, 251. a; 4, 396. b. Eus. pr. ev. 9, 6. u. a. m.

4) Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 437. — Bekannt ist der verunglückte Versuch des Plotin, welchen Porphyrius in s. Biographie des Plot. (12, p. 113.) erzählt, in Unteritalien eine platonische Republik unter dem Namen Platonopolis zu realisiren. vgl. *Brucker* hist. phil. 2, p. 225.

oder minder im Einklang stehen, so könnten wir wohl meinen, in und mit diesen Stellen dasjenige erfaßt zu haben, was wir, unsrer Aufgabe zu Folge, im Plato suchen. Dieser Meinung waren allerdings die meisten Kirchenväter und Theologen, wenn sie das Christliche im Plato lobten. Wir aber würden Unrecht thun, wenn wir bei den Einzelheiten, die ihnen genügten, stehen bleiben wollten [1]); wir würden irren, wenn wir dächten, die behauptete Christlichkeit des Plato sey durch solche Stellen bewiesen, oder könne durch sie bewiesen werden. Sie beweisen im Grunde nichts, als die höchste Wahrscheinlichkeit, daß sich das Christliche in Plato's Philosophie bei genauer Nachforschung wirklich finden werde; sie sind nicht die Ausbeute der Untersuchung selbst, sondern nur ein zu Tage ausstehendes Flötz, welches zum Aufschürfen und Nachgraben anreizt, indem es die Vermuthung begründet, daß man, seinem Streichen und Fallen nachgehend, ein reiches Erzlager treffen werde.

Es ist nicht schwer zu begreifen, warum dergleichen Stellensammlungen einen eigentlich wissenschaftlichen Werth nicht haben, eine klare Einsicht für sich allein nicht wohl bilden, ein sichres Urtheil nicht füglich begründen können. Das rechte Verständniß eines jeden Gedanken geht nemlich nur aus seinem organischen Zusammenhang mit den übrigen, zu ihm gehörenden, hervor. Mit der Verrückung eines Satzes von seiner bedingten und bedingenden Stelle, wird auch der Sinn desselben mehr oder minder verschoben. Und immer um so mehr, je frischer und genialer die Productivität des Schriftstellers ist, aus welchem man einzelne Stellen nimmt. Bei denen, welche leimen, und das Ganze aus Einzelheiten mechanisch zusammensetzen, ist das Herausnehmen einzelner Theile noch allenfalls thunlich und unterrichtend; bei denen aber, deren Ideen und Werke wie Bäume aufwachsen, ist die richtige Auffassung des Einzelnen ohne die

1) vgl. *Grotefend* comm. p. 56. neque vero singuli loci in tanta re quidquam possunt probare, etc. Vgl. Schleiermacher's Uebersetz. des Pl. in d. Einleit. (1, S. 11.)

lebendige Auffassung des Ganzen fast niemals möglich. Zu den Schriftstellern der letzteren Art gehört unstreitig Plato.

Es wäre daher nicht unmöglich, daß die angeführten Stellen aus Plato, den christlichen Sinn nicht enthielten, den sie zu enthalten scheinen, wenn sie abgerissen, für sich dastehend betrachtet werden; so wie ja umgekehrt gar oft einzelne Stellen als Beweise für die Unchristlichkeit und Gottlosigkeit eines Autors angezogen worden sind, die, in ihrer rechten Verbindung aufgefaßt, weit eher die entgegengesetzte Ansicht erzeugt haben würden.

Ueberhaupt kann man nicht genug auf einen Irrthum aufmerksam machen, dem wir, in Absicht auf die Sentenzen der alten Classiker, nur gar zu leicht anheimfallen. Das Wohlgefallen, welches unsre classisch Gebildeten an diesen Sentenzen haben, beruht nicht selten auf einem falschen Verständniß derselben. Man nimmt sie nicht im Sinn der Alten, sondern man legt ihnen, freilich ohne es zu wollen und zu wissen, einen modernen Sinn unter, und freut sich über die vermeintliche Uebereinstimmung zwischen dem eignen frischen Herzen, und jenen ehrwürdigen Reliquien des grauen Alterthums. Die Häufigkeit solcher Täuschungen hat Göthe sehr richtig bemerkt [1]). Den passendsten Beleg zu dem Gesagten giebt Seneca. Hieronymus trug kein Bedenken [2]), ihn: „den Unsern" zu nennen. Allerdings führt Seneca, fast mehr als irgend einer, eine christliche Sprache; aber seine Grundansicht von Gott und Welt ist nichts weniger, als christlich [3]).

Doch diese Besorgniß eines Mißverstandes, welchem einzelne,

1) Göthe nachgelassene Wke, (Tüb. 1833.) 9, S. 109.

2) Hier. c. Jovin. 1, 49. *noster* Seneca. vgl. de vir. ill. 12. Seneca continentissimae vitae fuit, quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam etc. (!)

3) Seneca war entschiedner Pantheist. totum, quo continemur et unum est, et Deus est. ep. 92. 95. vgl. nat. qu. 1, praef. (p. 155. ed. bip.) quid est Deus? Quod vides totum. de ben. 4, 8. nec natura sine Deo est, nec Deus sine natura; idem est utrumque, nec distat officio, u. a. m.

aus dem Zusammenhang gerissene Stellen so leicht unterworfen sind, ist weder der einzige, noch der hauptsächlichste Grund, der es uns, als hätten wir hier schon unser Ziel erreicht, zu glauben verbietet. Zum Fortführen der Untersuchung nöthigt uns auch außerdem, und noch weit mehr, der Hauptbegriff der Untersuchung selbst. Das Christliche im Plato wollen wir erfassen; das haben wir in dem Bisherigen offenbar noch nicht erfaßt. Denn nicht das Christliche selbst, sondern nur ihm Verwandtes, ähnlich Aussehendes, hat sich uns in jenen platonischen Stellen und Lehren dargeboten. Alle dergleichen Stellen zusammengenommen, auch wenn sie wirklich den christlichen Sinn haben, den sie zu haben scheinen, machen doch das Christliche nicht aus; und dieses ist auch in den Lehren, und wenn sie noch so genau sich an die christlichen anschließen, keineswegs enthalten; aus dem einfachen Grunde, weil das eigentlich Christliche in den Lehren des Christenthums selbst nicht liegt, wie sich weiter unten bestimmter zeigen wird.

Wie erhaben und biblisch also auch immer Plato's Lehren über Gott und Welt, über Tugend, Leben, und Unsterblichkeit klingen und seyn mögen: nicht deßwegen dürfen wir ihn christlich nennen, weil er diese Lehren hat; sondern umgekehrt müssen wir sagen: weil er christlich ist, hat er diese Lehren.

Worin besteht nun eigentlich dieses Christlichseyn des Plato? — Wir müssen, um diese Frage genügend beantworten zu können, nunmehr einen ganz andern Weg einschlagen, als den bisherigen der äußern, empirischen Auffassung!

II.

Genetisch entwickelnde Darstellung.

Erstes Capitel.

Wegräumung falscher Ansichten und Urtheile über Plato; Verhältniß Plato's zu den Neuplatonikern, und zu Aristoteles.

„Die Kenntniß des Ursächlichen ist Sache der Wissenschaft; dann sagen wir, wir wissen, wenn wir das Ursächliche des Seyenden erkennen[1])." Auf die genetische Erkenntnißweise deutet Proklus mit diesen Worten hin; und keine andre, als diese, soll den Gang der folgenden Untersuchung leiten; denn sie ist die belehrendste, und die lebendigste zugleich.

Ein innerer Zusammenhang muß demnach alle folgenden Momente unsrer Betrachtung verknüpfen, eine geistige Nothwendigkeit unser Bewußtseyn aus dem einen in den andern überführen; und der Hauptbegriff der Untersuchung muß im Verlauf derselben nicht sowohl als ein von uns zusammengesetzter und herbeigezogener, sondern vielmehr als ein solcher hervortreten, und sich darstellen, welcher sich ungezwungen aus der Sache selbst ergeben und entwickelt hat.

Soll sich nun aber das Wesentliche und Christliche der platonischen Philosophie so zu sagen vor unsern Augen organisch entfalten, so muß nothwendig alles Dasjenige vorher beseitigt seyn,

1) theol. Unterr. d. Prokl. in Engelhardt's Uebers. des Dion. ar. 2, p. 148.

was auf diese Entfaltung störend und hemmend einwirkt. Einen freien Raum, einen reinen Boden müssen wir vor allen Dingen für die großartige Erscheinung zu gewinnen suchen, deren Betrachtung uns belehren und erfreuen soll.

Und so bringt es denn die Natur der Sache mit sich, daß wir zunächst eine Beseitigung der mancherlei Vorurtheile und schiefen Ansichten versuchen müssen, welche im gebildeten Leben, und in der öffentlichen Meinung über Plato verbreitet sind [1]). Denn nicht sowohl in der Literatur, und bei den schriftstellernden Philosophen treffen wir diese, als vielmehr im Gespräch des Tages, und in den Gedanken derer, welchen zur selbstständigen Erforschung des classischen Alterthums entweder die Zeit oder die Kraft gebricht.

Die gewöhnlichen Meinungen, welche im gebildeten Publicum über Plato umlaufen, sind nichts weniger als vortheilhaft für ihn, und für die richtige Auffassung seiner Eigenthümlichkeit. Dieß gilt nicht blos von der Ansicht derer, die sich spöttisch oder geringschätzig über ihn und seine Philosophie zu äußern pflegen; sondern auch von der herkömmlichen Meinung seiner Bewunderer, die ihn mit Enthusiasmus loben. Denn gerade dieser gewöhnliche und unächte Enthusiasmus hat am meisten dazu beigetragen, den rechten Gesichtspunkt zu einem besonnenen Urtheil über Plato zu verrücken, und falsche Vorstellungen über ihn und den Gehalt seiner Philosophie zu verbreiten. Wie es denn überhaupt das Schicksal aller großen Männer ist, daß ihnen ihre Freunde oft weit mehr, als ihre Feinde schaden.

Was dem Plato bei einem großen Theil des Publicums Gunst und Neigung erworben hat, ist von sehr zweideutigem Werth, und wäre wohl eher geeignet, die Achtung vor ihm zu verringern, oder ihm gerechten Tadel zuzuziehn, wenn es in der Weise, und

---

1) vgl. über die mancherlei schiefen Beurtheilungen, denen Plato von jeher ausgesetzt gewesen ist, Schleiermacher in d. Einl. zu s. Uebers. S. 6. *Dégerando* vergleichende Geschichte u. s. w. übers. von Tennemann 1, S. 93.

so vorherrschend bei ihm vorhanden wäre, wie es häufig vorgestellt wird, als seinen Ruhm und seine Größe zu begründen.

Die Vorstellung, als sey eine gewisse sentimentale, schwärmerische und idealistische Richtung das charakteristische Merkmal des Platonismus, ist schon seit langer Zeit durch einen großen Theil von Plato's Verehrern so sehr in Gang und Schwung gebracht worden, daß man gewöhnlich zunächst an diese Richtung denkt, so oft der Name Plato genannt wird. Aber diese Vorstellung ist durchaus schief, und trifft das Wesentliche im Plato keineswegs.

Am leichtesten läßt sich der eine Theil derselben widerlegen, der sich auf die Sentimentalität oder Gefühlsschwärmerei bezieht. Wie könnte sie wohl im Plato gelegen haben, da sie anerkanntermaßen dem ganzen classischen Alterthum fremd war [1]). Der vorherrschende Charakter des antiken Lebens, der antiken Kunst und Literatur ist der plastische; überall sinnlich schöne Form und Kraft, klarer Verstand und sichre Haltung; aber — für unser modernes Gefühl — meistens auch eine gewisse marmorne Kälte und Ungemüthlichkeit. Das wehmüthig Weiche und Schmerzensselige [2]), was unsrer Sentimentalität so ganz vorzüglich eigen ist, sucht man im ganzen Alterthum, und auch bei Plato vergebens [3]). Wie hätte sich auch eine krankhafte Fieberröthe aus seiner kerngesunden Geistesstärke erzeugen können?

Wir wollen die Sentimentalität nicht schlechthin verdammen; wir wollen eine reine, zarte, innige und erhöhte Empfindungsweise von jener mondsüchtigen Empfindelei und verlarvten Lüstelei unterscheiden, die bei uns hauptsächlich durch eine gewisse Gat-

1) Vgl. hierzu: Schiller über naive und sentimentale Dichtung, sämmtl. Wke, (Tüb. 1825.) 18, S. 231. Göthe Winckelmann und s. Jahrh. sämmtl. Wke (Tüb. 30.) 37, S. 23 ff.

2) there is a joy in grief etc. *Ossian*, Croma. (Lond. 1819, p. 215.)

3) Die einzige Stelle im Plato, die einen fast sentimentalen Anstrich hat, ist im Phädrus, 229. a. 230. b. Aber die Sentimentalität ist bei Weitem mehr scheinbar, als wirklich; der durch und durch poetische, jugendliche Charakter des Dialogs bringt diesen Schein mit sich.

tung von Romanen angeregt und genährt worden ist. Die Nothwendigkeit und der Werth der ersteren für unser modernes Leben kann wohl kaum verkannt werden; aber eben so wenig ist es zu verkennen, durch welche Strahlen diese Blüthe in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit hervorgerufen und aufgeschlossen worden ist; durch keine andern, als durch die, welche die jungfräulichen Muttergottesbilder schufen und verklärten, und die runden Tempelbogen sehnsüchtig in die Höhe dehnten. Die edle Sentimentalität ist ein Erzeugniß des Christenthums, aus der Ehe desselben mit dem germanischen Leben [1]); die weinerliche und gemeine aber, ein Product jener Schlaffheit und Nervenschwäche, die wohl mögte, aber nicht kann. Daß von beiden Arten nichts im Plato seyn könne, liegt in der Natur der Sache; und giebt sich auch deutlich genug in seiner Lehre und in seinen Werken kund. Man darf ja nur, um sich augenblicklich davon zu überzeugen, seine Ansichten vom Wesen und Werth der Gefühle in Betrachtung ziehn. Den Ursprung und Sitz der Gefühle sucht Plato im sterblichen, und unvernünftigen Seelentheil [2]); Gefühle sind demnach auch Dinge, die zu dem Maß- und Gradlosen gehören; es läßt sich kein Grad denken, über welchen sie nicht erhöht, unter welchen sie nicht herabgestimmt werden könnten [3]). Nicht das Seyn, sondern das Werden kommt den Gefühlen zu; sie sind in einem ewigen Schwanken und Fließen begriffen [4]). Daher denn auch ihre Werthlosigkeit in Hinsicht auf Wissenschaft und Sittlichkeit [5]).

1) vgl. A. W. Schlegel Vorles. üb. dram. Kunst und Lit. 1, S. 19. — Die durch das Christenthum hauptsächlich angeregte Seelenstimmung einer tiefen schmerzlichen Sehnsucht nach dem Unendlichen und Himmlischen spricht sich jedoch schon im Neuplatonismus fast ganz auf christliche Weise aus. Siehe z. B. die schönen Stellen im Comm. des Procl. zu Alc. 1. Uebers. des Dion. ar. v. Engelhardt 2, S. 280. 286.

2) Tim. 69. d.

3) Phil. 27. e. ff.

4) Phil. 53. c. ff. Tim. 52. d. e. vgl. die Erörterung dieses Gegenstandes, sammt Beweisstellen, bei Ritter Gesch. d. Philos. 2, S. 256 ff.

5) vgl. über diesen Punkt weiter unten, u. Cic. ac. qu. 1, 8. non esse ju–

Denn da beide nur das Seyende zu ergreifen haben, so dürfen sie mit dem Werdenden und ewig Veränderlichen sich nicht viel befassen, und haben sich vor dem nachtheiligen Einfluß desselben auf alle Weise in Acht zu nehmen. Ganz besonders thun die Gefühle dem sittlichen Leben bedeutenden Abbruch, indem sie die Seele durch ihren Reiz bestechen, oder durch ihre Heftigkeit unterjochen [1]); ja sie machen, sobald sie als Begierden und Leidenschaften einwurzeln, die Erreichung der wahren Tugend fast unmöglich [2]).

Zwar wirft Plato nicht alle Gefühle in Eine Classe; er unterscheidet vielmehr die höheren und niedern Gefühle, die edlen und gemeinen Empfindungen ausdrücklich von einander, und legt den ersteren einen gewissen Werth bei [3]); immer aber doch nur einen untergeordneten und bedingten; und das ganze Ge-

dicium veritatis in sensibus. mentem — — solam censebant esse idoneam, cui crederetur; quia sola cerneret id, quod semper esset, simplex, — et tale, quale esset. etc. — Jakobi scheint hier in einem directen Gegensatz zu Plato zu stehn, indem er das Gefühl als den tiefsten und gewissesten Grund alles Wissens und aller Wahrheit bezeichnet. Es ist bekannt, wie oft die Jacobi'sche Gefühlslehre mißverstanden, oder absichtlich gemißdeutet worden ist. Richtig aufgefaßt, ist sie der platon. nicht entgegen, vielmehr mit ihr verwandt. Denn die Keime zu dem, was Jacobi, in Ermangelung eines bessern Worts, Geistesgefühl nannte, (sämmtl. Wke. 2, S. 60.) lagen im Platonismus, und in der alten Philosophie überhaupt. Siehe z. B. Charm. 159. a. Cic. ac. qu. 4, 7. (tactus interior.) Wir kommen später wohl darauf zurück.

1) *ἐρώτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν, καὶ φλυαρίας ἐμπίπλησιν ἡμας πολλῆς.* Phaed. 66. c. vgl. 83. c. — rep. 7, 519. b. werden die Lustgefühle bleierne Gewichte genannt, welche die Seele niederziehn. — Vgl. über das Verderbliche dessen, was den Sinnen schmeichelt und gefällt Gorg. 464. e. ff.

2) *ἐπιθυμία — — βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ πρός τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν* etc. rep. 8, 559. b. vgl. hiezu die nun folgende, ganz unübertreffliche Schilderung eines von seinen Lüsten und Affecten ganz beherrschten Menschen. Vgl. oben, S. 61. Anm. 2.

3) Phil. 12. d. Gefühle des Schönen, edler, als die gemeinen Lustgefühle; ib. 51. b. ff. Die wahren und höchsten Freuden sind die, welche mit der Tugend verknüpft sind, und ihr auf dem Fuße folgen. (*θεοῦ ὀπαδοί.*) ib. 63. e.

fühlswesen rechnet er nie zu dem eigentlichen Leben des Geistes, sondern immer nur zu dem Leben in der Erscheinungswelt, und im sterblichen Leibe [1]).

Bei dieser, die Gefühle im Allgemeinen nicht hoch anschlagenden Denkweise des Plato, ist es nun freilich nicht zu verwundern, wenn er Grundsätze aufstellt, und Einrichtungen getroffen wissen will, die für unser Gefühl durchaus verletzend, ja empörend sind. Es ist schon längst bemerkt und nachgewiesen worden, wie genau der Geist seiner Ethik mit dem Geist des Stoicismus verwandt sey [2]); die platonische Sittenlehre unterscheidet sich hauptsächlich nur dadurch von der stoischen, daß jene der Sinnlichkeit gestattete, einen Beitrag zu dem glückseligen Leben des Weisen zu liefern [3]), während diese die ausschließliche und volle Genüge der Vernunft zur Seligkeit standhaft verfocht; aber in den sittlichen Forderungen selbst trat die Akademie durchaus mit derselben Strenge und Härte, wie die Stoa, auf [4]); sie duldete so wenig wie diese, Schmerz und Klage über den Tod geliebter Angehörigen [5]), und trug nicht das mindeste Bedenken,

---

1) vgl. Phaed. 79. c.

2) Siehe Garve die Ethik des Arist. übers. und erläut. (2 Bde. Bresl. 1798.) in der Einl.

3) Plato sagt ausdrücklich, die Glückseligkeit sey ein aus Weisheit und reinem Vergnügen gemischtes Gut. Phil. 21. e. ff. vgl. oben, S. 57, Anm. 1. So auch Arist. eth. Nic. 1, 15. Cic. fin. 4, 25 ff. 5, 26 ff.

4) rep. 10, 605. d. e.

5) rep. 3, 387. e. Die zum Theil unnatürliche Verleugnung solcher Gefühle stand überhaupt bei den Griechen in hohem Ansehn. Wie wurde Perikles gerühmt, wegen der Affectlosigkeit, die er bei den Todesfällen seiner Lieben bewies! Als er, seinem Sohn Paralus die Todtenkrone auf die erblaßte Stirn drückend, der Thränen sich doch nicht enthalten konnte, wird ausdrücklich bemerkt, es sey das einzigemal gewesen in seinem Leben, daß er sich vom Schmerz habe übermannen lassen. Plut. Per. c. 36. vgl. hierzu Luther: „es ist im Grunde eine gemachte Tugend, und erdichtete Stärke, die Gott nicht hat geschaffen, ihm auch nicht wohlgefällt.“ u. s. w. Lu. Wke, Ausg. v. Walch 12, S. 2633.

das Aussetzen schwächlicher Kinder aus politischen Gründen gut zu heißen [1]).

Wer mögte wohl denjenigen für sentimental halten, der eine solche Gefühlslehre vorträgt, und solche Forderungen macht?

Die Annahme einer gewissen Gefühlsschwärmerei bei Plato, hängt eigentlich mit einem, auf einem Irrthum beruhenden, aber ganz allgemein gebräuchlichen Ausdruck so zusammen, daß jene Annahme fallen muß, wenn das Irrthümliche dieses Ausdrucks dargethan ist. Man hört so oft und so viel von platonischer Liebe sprechen, die in der That, nach dem Begriff, welchen man mit diesem Wort verbindet, ächt sentimentaler Art und Natur ist. Nun bilden sich nicht Wenige, die diesen Ausdruck hören oder gebrauchen, ein: diese Art der Liebe sey es, die Plato entweder selbst besessen, oder doch vorzüglich schön beschrieben und geschildert habe; und daher habe sie eben ihren Namen. Aber Plato ist vollkommen unschuldig daran, daß man diese Liebe nach seinem Namen getauft hat. Er weiß nichts von der nach ihm benannten Art zu lieben, und es ist ein bloßes Versehn, das ihn zum Schutzpatron zärtlichst liebender Herzen gemacht hat. Zu diesem Versehn hat hauptsächlich das Gastmahl des Plato Anlaß gegeben. In diesem Dialog kommt nemlich die bekannte poetische Erzählung von den zwei Hälften vor, die sich einander suchen, und sich mächtig zu einander hingezogen fühlen [2]). Der sentimentale Schein, den dieser Ausdruck von den zwei Hälften auf den ersten Anblick hat, verschwindet bei näherer Betrachtung der Erzählung ganz und gar. Es ist der Komiker Aristophanes, dem diese Erzählung in den Mund gelegt wird, und das durchgängig Komische, Ironische, ja Karrikirte dieser Fabel springt überall deutlich genug in die Augen. Schon der in flamändischer

1) rep. 5, 459. d.

2) Conv. 192. b. ff. — vgl. die Abhandl. des Picus v. Mirand. de platonico amore; abgedruckt in *Stanl.* hist. phil. p. 357. (lat. Ausg. v. Olear.) und hiezu *Brucker* hist. phil. 1, 726: nec haec ex Platone sunt, sed ex sequioribus platonicis. — Dante u. Petrarca haben hauptsächlich die sogenannte platonische Liebe zu Ehre und Ansehn gebracht. — Vgl. über dieselbe besonders noch *Hemsterhuis* oeuvres, Par. 1792. I, p. 61.

oder hogarthischer Manier gezeichnete Anfang derselben [1]), den ich, um zarte Sinne nicht zu beleidigen, gar nicht hersetzen mag, ist geeignet genug, um jede sentimentale Anwandlung, mit der etwa ein gemüthlicher Leser an sie herantreten könnte, auf das Kräftigste niederzuschlagen!

Mit weit mehr Recht, als auf dieses ergötzliche Mährchen von den zwei Hälften könnte sich die Idee der platonischen Liebe auf den übrigen Inhalt des Gesprächs beziehn, und ihren Ursprung davon herleiten. Denn der Hauptgegenstand dieses Gesprächs ist allerdings die Liebe, und zwar die bessere, im Gegensatz zu der gemein sinnlichen und schlechten. Wenn aber auch hier von der edlen Liebe gehandelt wird, so ist doch weder die Gefühlsliebe, noch auch die Geschlechtsliebe gemeint, und diese ist es ja gerade, worin das Wesen der sogenannten platonischen Liebe besteht und sich zeigt. Die Liebe, welche Plato im Gastmahl als das Hauptererforderniß zu einem wahren Philosophen preist, ist nichts anderes, als eine im vernünftigen Geist gegründete Verehrung des wahrhaft Guten und Schönen, und ein daraus hervorgehendes unablässiges, aber affectloses Streben danach. Von dem schwärmerisch Süßen, welches der platonischen Liebe beiwohnt, zeigt sich in dieser durchaus philosophisch gearteten Liebe auch nicht die mindeste Spur; bei jener spielen die Herzen die Hauptrolle, bei dieser bleiben sie fast ganz und gar aus dem Spiele, indem der sittlich denkende Geist ihr Urheber, wie ihr Gegenstand ist [2]).

Wie durchaus unsentimental Plato die Geschlechts- und Gefühlsliebe betrachtet und behandelt habe, geht augenscheinlich genug aus seiner Republik hervor. Er schlägt in derselben eine völlige Gemeinschaft der Weiber, wenigstens in der Kriegerkaste,

---

1) Conv. 185. c. d. — vgl. *Tiedemann* argumenta dial. Pl. p. 356.

2) Siehe *van Heusde* init. ph. pl. 1, 1, p. 97 ff. (vgl. von Ramdohr Venus Urania. Leipz. 1798.) In diesem Sinn nennt sich Sokrates einen Erotiker, und sagt, die Erotik sey seine einzige Wissenschaft und Kunst. Phaedr. 227. c. 257. a. 248. d. conv. 177. d.

nicht nur allen Ernstes vor [1]), sondern scheint auch überhaupt für das Verhältniß zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht keinen andern Gesichtspunkt und Zweck zu kennen, als den physischen und politischen [2]). Daß in jedem Betracht tüchtige Kinder, für den Staat gezeugt werden, — das liegt ihm bei diesem Verhältniß am aller meisten am Herzen; weßhalb er denn auch, insofern es der Staatszweck erheischt, die Bande der Gefühlsliebe zwischen Eltern und Kindern nicht im Mindesten berücksichtigt [3]).

So falsch es nun demnach ist, mit Plato's Namen die Vorstellung von einer gewissen Gefühlsschwärmerei zu verbinden, so unrecht würde es auch seyn, wenn wir nach gewonnener Einsicht, daß eher das Gegentheil bei ihm stattfinde, ihn deßhalb verdammen, oder ihn im Werth herabsetzen wollten. Dazu haben wir nicht eher ein Recht, als bis die *absolute* Vortrefflichkeit *unserer* Sentimentalität dargethan, und der Mangel derselben bei Plato als ein seiner wissentlichen und geflissentlichen Herzenshärtigkeit zuzurechnender erwiesen worden ist. Und *beides* wird schwerlich geschehn!

Schwieriger, als das gute Zutrauen zu seiner Sentimentalität abzuwehren, ist es, ihn von der angeblich höchst ehrenvollen Bezeichnung eines *Idealisten* zu befrein. Denn diese Bezeichnung rührt, wie es scheint, nicht sowohl aus dunklen Vorstellungen des gewöhnlichen Denkens, als vielmehr aus den klaren Begriffssphären der Wissenschaft und Philosophie selbst her. Es ist eine gewöhnliche, und allgemein bekannte wissenschaftliche Classification, der zu Folge man fast alle philosophischen Richtungen und Systeme in zwei Hauptabtheilungen gebracht hat, in

---

1) rep. 5, 457. c. ff. Tim. 18. c. (Von einer solchen Weiber- und Gütergemeinschaft unter den Atlantiden, erzählt ein im J. 1821 in Kreta gefundnes Bruchstück einer Geschichte Lybiens, von Eumalos.)

2) vgl. hierüber *Schleiermacher* in d. Einl. zur Uebers. d. rep. p. 34.

3) rep. 5, 460. b. ff. *τὰ μὲν δὴ τῶν ἀγαθῶν* (sc. *ἔκγονα*) *λαβοῦσαι εἰς τὸν σηκὸν οἴσουσι παρά τινας τροφούς, χωρὶς οἰκούσας ἔν τινι μέρει τῆς πόλεως.* etc.

die des Realismus, und in die des Idealismus [1]); und da nun seit langen Jahren so ziemlich in allen Lehr- und Handbüchern der Philosophie und ihrer Geschichte Plato in die Classe der Idealisten gesetzt wird, so glaubt man natürlich auch außer der Schule, im gemeinen Leben, das volle Recht zu haben, ihn einen Idealisten zu nennen.

Wir wollen die wissenschaftliche Richtigkeit jener Classification und Bezeichnung vor der Hand unerörtert lassen; denn nicht nach dem Inhalt des Begriffs Idealismus in der Wissenschaft haben wir jetzt zunächst zu fragen, sondern nach den Vorstellungen, mit denen jener Ausdruck im gewöhnlichen Leben umhergeht. Es ist sehr wohl möglich, daß die Wissenschaft vollkommen Recht hätte, ein gewisses geistiges Streben mit dem Namen des Idealismus zu bezeichnen, und daß es durchaus unrichtig und unstatthaft wäre, wenn man im gemeinen Leben der Wissenschaft jenes Wort nachsprechen, und sich für befugt halten wollte, jenes Streben nun gleichfalls Idealismus zu tituliren. Denn das wissenschaftliche und das gewöhnliche Denken sind in der Regel, der Form wie dem Gehalte nach, wesentlich von einander verschieden; und ein Idealist, von welchem die Geschichte der Philosophie erzählt, ist ohne Zweifel ein ganz andres Ding und Wesen, als ein Idealist, dessen man im Gespräch des Tages rühmend gedenkt.

Mag also immerhin die Katheder- und Compendiensprache den Plato als Idealisten aufführen, — wir wollen es ihr für's Erste in der Voraussetzung gestatten, daß sie einen vernünftigen und haltbaren Begriff mit diesem Wort verbinde; aber gegen die allgemeine und beliebige Anwendung dieses Namens auf Plato im gewöhnlichen Leben müssen wir auf das Bestimmteste Einspruch thun, da Plato das durchaus nicht ist, was man sich gewöhnlich unter einem Idealisten denkt.

Was denkt man sich denn gewöhnlich unter einem Ideali-

---

1) Dégéraudo vergleichende Gesch. u. s. w. Uebers. v. Tennemann, 2, S. 31. vgl. hier: *Mussmann* de idealismo. Berl. 1826.

sten? Einen enthusiastischen Menschen, der die Ideale, d. i. die hohen, geistigen Ur- und Musterbilder liebt und macht, und diese unbedingt der gemeinen Wirklichkeit vorzieht. Die Begriffe Idee und Ideal, ideell und idealisch, Idealität und Idealismus laufen bei dieser Vorstellungsweise im gewöhnlichen Leben meistentheils so bunt durch einander, daß es schwer hält, das gewöhnliche Denken zu einem scharfen Sondern derselben anzuleiten.

Was aber die Bekämpfung oder Berichtigung der hergebrachten Ansicht von Plato's Idealismus ganz besonders schwierig und bedenklich macht, ist die ziemlich allgemeine und leidenschaftliche Werthschätzung der sogenannten Ideale. Die Ideale stehen bei uns, wie die Krondiamanten, im allerhöchsten Werth. Man glaubt fast überall im ganzen Ernst: der Mensch könne nichts Besseres thun, als Ideale verfertigen und nach ihrer Erreichung ringen aus allen Kräften; das Leben verliere alle Schönheit und allen Adel, wenn es aufhöre zu den Höhen emporzublicken, in welchen seine Ideale leuchtend schweben; Jeder dagegen, der dazu beitrage, Begeisterung für Ideale zu erwecken und zu verbreiten, mache sich um Welt und Menschheit hoch verdient. Und dieses eben, meint man denn, sey wohl ganz besonders als das Schöne und Ehrwürdige der platonischen Philosophie zu betrachten, daß sie selbst von dieser Begeisterung für Ideale durchdrungen, dieselbe auch in allen empfänglichen Gemüthern zu entzünden fähig sey.

Wer sich nun an den Idealen vergreifen, und ihren höchsten Werth ein wenig bezweifeln will, der greift dem Ideale liebenden Publicum ans Herz, und darf bei seinen Erörterungen nicht auf Zustimmung, ja nicht einmal darauf rechnen, daß man ihn ruhig anhört. Doch auf einen eigentlichen Streit über Wesen und Gehalt der Ideale brauchen wir uns jetzt gar nicht einzulassen; wir brauchen jetzt blos eine möglichst genaue Vergleichung zwischen dem Denken und Thun der gewöhnlichen Idealisten, und dem des Plato anzustellen, um daraus abzunehmen, ob und inwiefern Plato ein Idealist zu nennen sey oder nicht.

Das Erste, was wir bei den gewöhnlichen Idealisten wahr-

nehmen, ist Mißmuth und Unzufriedenheit. Sie machen der Welt kein sehr freundliches Gesicht, sondern blicken mit dem Ausdruck des Stolzes oder der Verachtung auf das gemeine Leben herab.

Dasselbe scheint nun auch bei Plato der Fall zu seyn. Seine Zeitgenossen selbst warfen ihm seinen Unmuth, seine vornehme Miene, und seine gefaltete Stirn vor [1]).

Womit die Idealisten unzufrieden sind? Das sprechen sie deutlich genug aus. Nemlich mit dem, was ist und geschieht, mit der alltäglichen Wirklichkeit. Sie ist ihnen nicht schön und gut genug.

Sagt nicht dasselbe auch unverhohlen unser Plato? Tadelt er nicht oft, und nicht scharf und bitter genug den gewöhnlichen Verlauf der Dinge, das ordinäre Thun und Treiben der Menschen [2])?

Mit jener Unzufriedenheit ist nun bei den Idealisten der Wunsch und das Streben nach dem Besseren auf das Genaueste verknüpft.

Auch bei Plato offenbart sich dieses Bestreben deutlich genug [3]).

Wie machen es nun die Idealisten, um diesen Wunsch nach Kräften zu realisiren, und der gemeinen Wirklichkeit eine bessere Gestalt zu geben? — Sie erheben sich denkend von dem Niederen zum Höheren, von dem, was ist, zu dem, wie es, ihren Gedanken nach, seyn soll; sie entwerfen sich im Geist

---

1) Siehe z. B. das beißende Epigramm:

ὡς οὐδὲν οἶσθα πλὴν σκυθρωπάζειν μόνον
ὥσπερ κοχλίας σεμνῶς ἐπηρκὼς τὰς ὀφρῦς.

bei Diog. La. vit. Pl. (Pl. opp. bip. 1, p. XVIII.)

2) μεγάλη ψυχὴ — — ἀτιμάσασα τὰ τῆς πόλεως etc.; rep. 6, 496. b. vgl. 500. b. der Philosoph hat keine Muße κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας. —

3) τὸ δέ γε μὴν, ὡς οἶμαι περὶ αὐτοῦ ἀναγκαιότατον εἶναι λέγειν, ὡς πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ, (sc. ἀγαθὸν) θηρεύει καὶ ἐφίεται βουλόμενον ἑλεῖν etc. Phil. 20. d. vgl. Gorg. 526. e. u. a. m.

reine und vortreffliche Vor- und Urbilder für die Zustände und Verhältnisse des Lebens, und statten dieselben mit aller nur denkbaren Vollkommenheit aus. Diese Ideale halten sie nun dem Leben beständig vor, und nöthigen das Leben, unablässig darauf zu reflectiren, und sie so gut als möglich nachzubilden.

Macht es denn Plato nicht auch so? Unverkennbar ist bei ihm die aufsteigende Richtung der Gedanken; unverkennbar erhebt er sich hoch über das Gemeine und Niedrige der Erde, zur Anschauung des ewig Schönen und Guten im Himmel [1]), und lenkt nicht blos die Blicke Aller, die sich an ihn anschließen, da hinauf, sondern legt es ihnen auch als heilige Pflicht ans Herz, das ganze Thun und Leben den Erkenntnissen des Schönsten und Vollkommensten gemäß einzurichten [2]).

Demnach stimmt Plato's Sinnesweise und Verfahren in allen wesentlichen Stücken mit dem der Idealisten überein, und folglich wird er mit vollem Recht ein Idealist genannt! — Was sollen wir zu diesem Ergebniß sagen? — Daß Plato's geistige Richtung, und die Richtung der Idealisten als einander parallel erscheinen, ohne jedoch ihrem innern Wesen nach einander gleich zu seyn!

Schon die Unzufriedenheit des Plato mit der wirklichen Welt ist wesentlich eine andre, als die der selbstgefälligen Idealisten.

Unzufrieden seyn mit dem Bestehenden und Wirklichen — das kann natürlich Jeder! Aber die Hauptsache ist, ob man auch ein Recht dazu habe. Dieß setzen die gewöhnlichen Idealisten bei sich ohne Weiteres voraus; aber diese Voraussetzung gründet sich gewöhnlich auf nichts Anderes, als auf Eitelkeit und Dünkel; bei Plato dagegen läßt sich eine Berechtigung zum Mißmuth über seine Zeit auf das Bestimmteste nachweisen.

Gäbe das Mißbehagen an sich, welches die Wirklichkeit dem

1) Siehe die Hauptstellen über die ideale Welt, (τόπος νοητός) die auch Himmel, oder Reich der Wahrheit genannt wird, rep. 7, 517. b. 516. b. 6, 509. d. Phaedr. 248. b.

2) rep. 6, 500. c. ff. Tim. 90. d. vgl. *van Heusde* init. 2, 3, p. 110. (παραδείγματα apud Plat. sive de idealibus.)

und jenem verursacht, diesem das Recht, seine Ideale an die Stelle der ihm mißfälligen Dinge setzen zu wollen, dann sähe es um die Schönheit der Welt, und um den freien Geist des Lebens bedenklich aus! Dann wäre auch die Grenzlinie zwischen Idealisten und Narren schwer zu ziehn! Denn wie viele der sogenannten Ideale entspringen aus bornirter Unzufriedenheit und Verkehrtheit! Dem Einsichtslosen erscheint gar Manches schlecht und verwerflich, was bei tieferer Forschung als gut und heilsam erkannt wird. Jener Schläfer unter dem Eichbaum, der die Kürbisse an den Eichen hätte wachsen lassen, wenn er die Welt einzurichten gehabt hätte, — hat noch überall seines Gleichen, wie z. B. die politischen Ideale und Weltverbesserungspläne in allen Tagesblättern zur Genüge darthun. Von der Gironde an, bis auf St. Simon und Fourrier! — welch' eine Gallerie von solchen Idealen solchen Ursprungs!

Nicht minder zahlreich ist die Gattung derjenigen Ideale, zu deren Bildung der Reiz in verstimmten Nerven, oder in Verschrobenheit des Herzens liegt. Dachte doch selbst der verständige Lessing in einer ärgerlichen Stimmung, die Bäume müßten roth, statt grün aussehn, wenn die Landschaft idealisch schön seyn solle [1])! —

Zu den Idealbildnern aus Gründen dieser Art gehört Plato wahrlich nicht. Seine Entzweiung mit seiner Zeit ist historisch, wie philosophisch wohl begründet. — Wer seine Zeit tadeln und besser machen will, der muß erst selbst wahrhaft besser seyn, als sie; nur wer ein größeres Maß von Weisheit, Tugend und Frömmigkeit besitzt, als sich im wirklichen Leben findet, darf sich herausnehmen, ordnend und umgestaltend auf das Leben zu wirken.

Nun zeigt uns aber einerseits die Geschichte die große Verdorbenheit und innere Fäulniß des athenienſischen Lebens zu Plato's Zeit, und die sittliche Makellosigkeit, Frische, und Strenge seines Charakters; andrerseits läßt uns das Studium seiner Phi-

---

1) Rothe Bäume und Fluren gehörten auch zu Hauser's Ideal einer schönen Gegend. v. Feuerbach K. Hauser S. 70.

losophie, und der Philosophie überhaupt eine Größe und Heiligkeit des Geistes, eine Fülle und Tiefe der Kenntnisse und Einsichten in ihm erblicken, wie wir sie in solcher Vereinigung bei keinem seiner Zeitgenossen, ja kaum bei irgend einem Weisen der Vor- und Mitwelt wiederfinden. Nehmen wir noch seine ernste Frömmigkeit dazu [1]), die ihn vor dem gottvergessenen Improvisiren idealistischer Reformationsversuche bewahrte, so können wir an der vom Geist und vom Seelenadel ihm ausgestellten Vollmacht wohl nicht zweifeln, mit dem Schwert des Geistes gegen das Schlechte und Nichtige zu kämpfen, für das Wahre und Ewige!

Ganz anders dagegen ist es in geistiger und sittlicher Hinsicht um unsre gewöhnlichen Idealisten bestellt. Sie denken das Gute; aber sie haben und thun es nicht. Ihr Denken steht in einem traurigen Mißverhältniß zu ihrem Seyn und Wollen; es dehnt sich himmelan, und schwebt über den Sternen einher, während ihr übriger Mensch verkümmert an der Erde liegt, und sich aus Halbheit und Schwäche nicht herauszuarbeiten vermag. Daher haben auch ihre Ideale den Kern und Gehalt nicht, den nur eine gotterfüllte Brust und sittliche Tüchtigkeit, wie sie Plato hatte, ihnen geben kann, und die Wirklichkeit ist, wie schlecht und werthlos sie auch Solchen erscheinen mag, in der Regel doch noch vernünftiger und besser, als ihre einseitige und schwindsüchtige Denkerei [2]).

Aber noch in einem andern Punkt ist Plato von unsern ge-

---

1) Daher denn eben das Vorwalten des Dorismus, des strengen Ernstes in seiner Philosophie! Plato ist so wenig ein allezeit fertiger Ausdenker neuer Ideale, welche an die Stelle des Bestehenden gesetzt werden sollen, daß er vielmehr zu den Anhängern des Stabilitätsprincips oft gerechnet worden ist, wegen seines Festhaltens am Historischen, Gegebnen. vgl. Ast Plato's Leben rc. S. 342. Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 444.

2) Besonders kräftig und schön spricht sich Plato in der Republik gegen diejenigen Idealbildner aus, die es beim Denken und Entwerfen bewenden lassen; die umhergehn, und auf allerlei Schönes und Gutes sinnen, aber zur Realisirung der schönen Träume viel zu energielos, immer nur an den erhabnen Gedankenbildern sich weiden und ergötzen. rep. 5, 458. a. b. Vgl. hierzu rep. 7, 529. a. b. wo die Gucker nach oben persiflirt werden.

wöhnlichen Idealisirern wesentlich verschieden; nemlich in dem Verfahren beim Bilden der Ideale. Dieß Verfahren ist bei den Idealisten meistens ein willkürliches und subjectives, während es bei Plato ein objectives und nothwendiges ist. Der gewöhnliche Idealist denkt sich allerlei Ideale aus, welche er will; Plato stellt nie andre, als solche Ideen dar, die sich seinem strengsten Gedankengang unabweislich als die richtigsten darstellen. Wie hoch sich auch der Idealist emporschwingen mag, — seine Ideale sind doch immer nur innerhalb seiner Subjectivität befindliche, und ihr angehörige Gebilde; es sind Geschöpfe seines subjectiven Denkens, die in der Wirklichkeit nicht existiren. Aber Plato's höchstes Streben ist auf Erkenntniß dessen gerichtet, nicht, was er sich als wahr und gut denkt, sondern was wirklich wahr und gut ist[1]); er ist sich aufs Deutlichste bewußt, seine Ideen nicht innerhalb seiner Subjectivität erdacht, sondern sie jenseits derselben, in dem objectiven und realen Seyn erkannt zu haben. Plato ist folglich nicht sowohl ein Idealmacher[2]), als vielmehr ein Idealseher[3]); und während daher das charakteristische Merkmal unsrer gewöhnlichen Ideale die Nichtexistenz derselben in der Wirklichkeit ist, so besteht das charakteristische Merkmal der seinigen gerade umgekehrt in ihrer Existenz und realen Wesenheit. Der etwaige Einwand, daß es noch keinem Philosophen gegönnt gewesen sey, zur Anschauung des objectiv Wahren zu gelangen, mindert und ändert an diesem angegebnen Unterschied nichts. Wie sich's auch mit dieser Objectivität des Erkennens verhalten möge, — immer bleibt doch dieses außer allem Streit, daß die gewöhnlichen Idealisten nicht nur die Nichtwirklichkeit ihrer Ideale selbst gestehn, sondern auch sogar diese Nichtexistenz als den besten Beweis für die überirdische Herrlichkeit ihre Ideale laut zu rühmen pflegen, indessen Plato die Existenz seiner Urbilder, und die Realisirbarkeit derselben im wirk-

1) *οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτὸ τὸ καλὸν* etc. conv. 211. a.

2) *οὐ γάρ που τήν γε ἰδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν.* rep. 10, 596. b.

3) Phaedr. 247. e.

lichen Leben mit der ganzen Kraft seines Geistes zu beweisen stets bemüht ist. Gewiß ist also, wenn man auch den Plato einen Idealisten nennen will [1]), so muß man einen ganz andern Sinn, als den gewöhnlichen, mit diesem Wort verbinden; und ganz falsch ist die von Vielen noch immer gehegte Ansicht, welche sich diesen ernsten, besonnenen Forscher wie einen überspannten Schwärmer und Träumer denkt [2]).

Diejenigen, welche den Plato am häufigsten einen Idealisten genannt haben, wollten ihn meistentheils dadurch nicht sowohl herabsetzen und verkleinern, als vielmehr ehren und erheben. Wir haben es für nöthig erachtet, gegen diese Art der ehrenden Anerkennung zu protestiren, oder sie wenigstens nur bedingungsweise gelten zu lassen. Nicht minder nöthig ist es aber, sich nunmehr auch gegen die eigentlichen Verkenner und Verkleinerer des Plato zu wenden, und das Ungegründete ihrer Ausstellungen darzuthun, wodurch sie ihm in der öffentlichen Meinung geschadet haben.

Von den erklärten Gegnern des Plato ist nemlich ein geringschätziges Urtheil über den wissenschaftlichen Werth seiner Philosophie ausgegangen, und hat sich bei einem großen Theil des Publicums ziemlich festgesetzt. Einen zwiefachen Vorwurf hat man ihr hauptsächlich gemacht, daß sie zu synkretistisch, und daß sie zu phantastisch sey.

Den Plato des Synkretismus und des Plagiats zu bezüchtigen, haben sich schon im Alterthum einige Uebelwollende nicht gescheut [3]). Bald soll er, diesen zu Folge, seine Weisheit aus Aegypten und von den ägyptischen Priestern geholt haben [4]);

1) „der Platonismus ist idealistisch, ohne Idealismus zu seyn." Ast Pl. Leben ꝛc. S. 4. vgl. *Richter* de ideis Pl. p. 16.

2) Man sehe besonders rep. 7, 540. a. ff. Erst im 50sten Jahr, und nach 15jähriger Uebung im Geschäftsleben, um Erfahrungen zu sammeln, sollen die philosophisch Gebildeten sich zur Anschauung der höchsten Ideale erheben, und diese in empfängliche Seelen niederlegen.

3) z. B. Timon der Satyriker, Athenaeus, Theopompus u. a. m. Diog. La. vit. Pl. (opp. Pl. ed. bip. 1, p. VII.)

4) Cic. fin. 5, 29. Plin. 30, 1. u. a. m. — Ritter geht in seinem Eifer, den ägyptischen Einfluß auf Plato's Philosophie fast gänzlich abzuweisen,

bald lassen sie ihn einen den Meister plündernden Jünger des Pythagoras [1]), oder des Heraklitus, oder des Protagoras seyn [2]); bald führen sie auch wieder den Epicharmus [3]), oder sonst einen geistreichen Vorgänger als die Quelle an, aus welcher er, ohne dieselbe zu nennen, geschöpft haben soll; und weit entfernt, das durchgängig Organische in der Entstehung und Vollendung seiner Philosophie gebührend anzuerkennen, sind sie vielmehr kühn genug, ihr einen Mischlingscharakter beizulegen, und sie als eine bunte Zusammensetzung verschiedenartiger Elemente und Systemtheile zu betrachten [4]).

Die Geschichte der Philosophie und Literatur hat jedoch dergleichen Beschuldigungen nie einer besondern Aufmerksamkeit, oder ausführlichen Widerlegung gewürdigt. Und mit Recht! Denn sie tragen ihre innere Gehaltlosigkeit zu deutlich an der Stirn, als daß sie eine solche Widerlegung nöthig machten. Sie sind denn auch in der That schon längst in sich selbst zusammengefallen, und heut zu Tage glaubt wohl Niemand mehr im Ernst, daß Plato die Welt mit dem Schein eines hohen Lichtes getäuscht, das er nicht selbst besessen, sondern Andern entlehnt und entwendet habe.

Das Richtige in dieser Sache dürfte wohl dieses seyn, daß es eben so falsch wäre, einen Zuwachs an Ideenstoffen von außenher bei der platonischen Philosophie wegleugnen zu wollen, als

---

zu weit. Ritt. Gesch. d. Phil. 2, S. 155. — vgl. dagegen Ast Pl. Leb. ꝛc. S. 374.

1) Diog. La. 8, 15. Besonders die theuer von ihm erkauften Schriften des Philolaos soll er stark geplündert haben. vgl. Gell. noct. att. 3, 17. — Daß Plato's Philosophie zum Theil in pythagor. und heraklit. Philosophemen wurzele, wie auch Arist. met. 1, 6. sagt, läßt sich gar nicht leugnen, thut aber dem Ruhm seiner Originalität keinen Eintrag. Ast Pl. Leb. ꝛc. S. 20. 109. 367. u. a. m. Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 76. 79.

2) Eus. pr. ev. 10, 3.

3) Diog. La. vit. Pl. *πολλὰ δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμῳδοποιοῦ προσωφέληται, τὰ πλεῖστα μεταγράψας* etc. (opp. Pl. ed. bip. 1, p. VIII.) Allerdings sprechen die Stellen, die Diog. aus Epicharmus anführt, ganz platonische Gedanken aus.

4) vgl. besonders *Brucker* hist. phil. 1, p. 634. und 640.

es ungereimt seyn würde, die geistige Größe Plato's, um der Aufnahme dieses Stoffes willen herabzusetzen. Es ist vollkommen richtig, und über allen Zweifel erhaben, was besonders Ritter ins gebührende Licht gestellt hat, daß Plato nicht nur mehr, als irgend Einer, wahre Originalität des Geistes besessen und bewiesen habe, sondern daß auch seine Philosophie ein ächtes Product des Hellenismus sey [1]), und den Charakter des Hellenismus auf das Bestimmteste an sich trage und darstelle. Nur darf man jene Originalität und diesen Hellenismus nicht wie absolute Schranken denken, die alles Andre abgehalten und ausgeschlossen hätten. Die kräftige Originalität des platonischen Geistes ist vielmehr so zu fassen, daß Plato, obgleich die ganze Masse des ihm vorangegangenen philosophischen Wissens und Forschens in sich aufnehmend und verarbeitend, dennoch keineswegs ein bloßer Nachfolger seiner Vorgänger wurde, sondern als selbstständiger Denker, jene Elemente mit seinen eignen Ideen auf organische Weise einend, eine neue und eigenthümliche Philosophie schuf und bildete. Und wenn auch der hellenische Sinn und Geist bei Weitem der vorherrschende und überwiegende ist in seiner Philosophie, so läßt sich doch auch das leise Wehen eines andern Geistes aus derselben nicht wegstreiten, der seine Abkunft aus dem Orient nicht verleugnen kann [2]). Wer wollte sich denn aber das Vorkommen religiöser Philosopheme des Orients in Plato's Werken so mechanisch erklären, als hätte Plato, wie ein moderner Gelehrter, Gott weiß was für exotische Bücher studirt und excerpirt? Die orientalischen Einwirkungen auf seinen Geist sind im Gegentheil aus der geistigen Atmosphäre des hellenischen Lebens zunächst und hauptsächlich abzuleiten; denn diese Atmosphäre war seit des Orpheus [3]) und des Pythagoras Zeiten mit Ideen des Orients durchzogen und befruchtet.

---

1) „nur Unkenntniß kann den rein griechischen Charakter des Plato verkennen." Gesch. d. Phil. 1, 169. vgl. 2, 155.

2) Siehe die schon oben angeführte Stelle in Ast's Pl. Leb. S. 107.

3) Vom Orphischen spricht Plato mit Ironie, doch auch mit Achtung. Siehe Ast Pl. Leben S. 369. Das Pythagoräische im Platonismus hat Ast

Von größerer Erheblichkeit, als jene alte, nichtige Beschuldigung, daß Plato ein Synkretist gewesen, ist der Vorwurf, daß er ein Phantast sey. Denn jene ist so ziemlich als verschollen zu erachten; dieser aber wird noch immer laut genug ausgesprochen und gläubig angehört und weiter verbreitet. Wie durch Tradition pflanzt sich bei einem großen Theil des Publicums die Sage fort: Plato's Ruhm gründe sich nicht sowohl auf den wissenschaftlichen Werth und Gehalt seiner Philosophie, denn in wissenschaftlicher Hinsicht zeige er gar bedeutende Schwächen und Blößen, als vielmehr auf einige glänzende Eigenschaften seines Geistes und seines Styls. Plato sey mehr Dichter, als Denker[1]), mehr genialer, als philosophischer Kopf. Ein strenges, wissenschaftliches Forschen, ein stetes, systematisches Fortschreiten des Gedankenganges sey nicht seine Sache. Er überlasse sich mehr dem kühnen Flug seiner feurigen Phantasie, welche das vorherrschendste und ausgezeichnetste Vermögen seines Geistes sey. Diesem Vermögen hauptsächlich habe er den Reichthum an Ideen, Ansichten, geistreichen Einfällen und Bildern zu verdanken, deren Fülle sich in seinen Werken offenbare, und diese in der That oft erhabnen Gedanken, und neuen, überraschenden Geistesblitze seyen als der Hauptgewinn zu betrachten, den man aus dem Studium seiner Werke ziehen könne; und was diesen Werken einen ganz vorzüglichen Reiz verleihe, das sey die eben so glänzende, als classisch gebildete Darstellung und Beredsamkeit.

Wie oft muß man diese Ansicht von Solchen als die zweifellos richtigste aussprechen hören, die von Plato's Schriften nicht viel mehr, als die Titel derselben kennen! Wie Viele auch von

---

genugsam bezeichnet, a. a. O. S. 20. 109. 158. u. a. m. wo auch über den Zusammenhang zwischen pythag. und orient. Ideen das Nöthige bemerkt ist.

1) Daß Plato sich in seiner Jugend viel mit Poesie beschäftigt, und sich fast in allen Dichtungsarten versucht habe, wird natürlich zur Unterstützung der erwähnten Ansicht gern hervorgehoben. — Diog. La. a. a. O. p. V. Ael. var. hist. 2, 30.

denen, die sich etwas genauer mit seinen Werken bekannt machen, sehen ihn und seine Philosophie doch immer nur durch diese Brille an, und behaupten dann keck und getrost: „ja, in der That, so verhält es sich mit Plato und seiner Philosophie!“

Es verhält sich aber in der That ein wenig anders damit. Daß Plato eine reiche und lebhafte Phantasie besitze, ist freilich keinem Zweifel unterworfen. Aber daß ihn diese zum Poeten tauglicher mache, als zum Philosophen, ist ein Irrthum und eine Unwahrheit. An und für sich hindert die Phantasie keinen Menschen an der klaren Erkenntniß der Wahrheit, sondern nur dann, wenn zwischen ihr und den übrigen Kräften des Geistes das rechte Gleichgewicht nicht statt findet, und wenn das Bewußtseyn seine ruhige Besonnenheit in der Mitte aller übrigen Geistesthätigkeiten, und seine sichere Herrschaft über dieselben nicht zu behaupten vermag. Allerdings giebt es schwächliche Geister genug, bei denen das Centrum von den Erregungen und Wallungen der Peripherie nur gar zu leicht sich übermannen läßt, und deren Kern des Bewußtseyns bei den zuströmenden Gedanken nicht hell und fest bleibt, sondern gefärbt und afficirt, ja ganz und gar mit fortgerissen wird. Durch solche Phantasten, die ihr ganzes Denken und Thun von ihrer übermäßigen Einbildungskraft ganz beherrschen lassen, ist die Phantasie in üblen Ruf gekommen, wie die Frömmigkeit durch die Frömmler. Dergleichen Geister sind natürlich zum eigentlichen Philosophiren unfähig, obgleich sie nicht selten in solchen exaltirten Seelenzuständen auf eben so neue, als richtige und inhaltreiche Gedanken gerathen. Aber was sie auf diese Weise gewinnen und geben, sind doch nicht sowohl folgerechte Erkenntnisse und Einsichten, als vielmehr glückliche Einfälle und Combinationen.

Allein aus solchen ist die platonische Philosophie wahrlich nicht zusammengewebt. Das müßte ein Stümper in der philosophischen Webekunst seyn, der, Plato's Philosophie mit Ernst studirend, das gerade Gegentheil davon nicht gar bald wahrnehmen, der nicht mit tiefer Ehrfurcht die strenge Bündigkeit seines philosophischen Geistes, und seines dialektischen Verfahrens, an-

erkennen wollte [1]). Fürwahr! wenn irgend Einer auf den Titel eines Meisters im scharfen und folgerechten, streng geschlossenen Denken Anspruch machen kann, so ist es Plato! wie sich im folgenden Capitel klar ergeben wird. Daß Plato, sobald die innere geistige Arbeit vollendet, und der Begriff des Gegenstandes, den er darstellen will, vollständig entwickelt, und in allen seinen Momenten streng gefaßt ist, die Strenge des abstracten Verfahrens nicht in der Darstellung walten, das philosophisch Durchgearbeitete vielmehr in der poetischen Form des Gesprächs, wie ein leichtes, freies Spiel der Gedanken auftreten läßt, das hat wohl nicht Wenige hauptsächlich bewogen, gegen die eigentlich philosophirende Denkkraft des Plato einen Verdacht zu schöpfen. Nun in der That! dann müßte man am Ende auch wohl den anatomischen Verstand des Schöpfers in Zweifel ziehn, weil man nemlich den schönsten Gebilden seiner Hand das Skelett und Schema in der Regel nicht ansieht, das sie in sich haben, und nach welchem sie geformt sind!

Plato! — ein Phantast! — er, der die Mathematik nicht nur gründlich erlernt hatte, sondern auch eine nicht gewöhnliche Stärke in den mathematischen Disciplinen stets bewies, und auf die Cultivirung derselben überall mit dem größten Eifer drang [2])!

Die Grundlosigkeit des weit verbreiteten Vorurtheils von

---

1) Daß die Philosophen h. z. T. in der Logik weiter sind, als es Plato war, und daß bei ihm Schlüsse und Beweisführungen vorkommen, über deren Unbeholfenheit oder Falschheit unsre Logiker lächeln, läßt sich gar nicht leugnen. Aber die Schuld davon liegt nicht sowohl an Plato, als an seiner Zeit, in welcher die Logik so zu sagen noch in den Windeln lag. Es wäre nicht gut, wenn unsre modernen Philosophen nicht wenigstens in formaler Hinsicht etwas weiter wären, als die alten; denn in materieller Hinsicht haben im Grunde nur wenig Denker wenig vor den Alten voraus. Das kernhaft Wahre haben die alten Weisen oft weit tüchtiger erfaßt, als viele von unsern Stubenphilosophen!

2) rep. 7, 527. b. c. Daher auch die vielbesprochene Inschrift an seinem Lehrsaal: *μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω.* — vgl. Phil. 66. a. *πρῶτον μὲν — — τὸ μέτριον* etc.

Plato's phantastischem Wesen ist eigentlich schon oft von besonnenen Forschern erwiesen worden, und es liessen sich wohl nicht wenig Stellen aus den Werken derselben namhaft machen, welche mit schärferen Waffen, als die meinigen sind, jenes Vorurtheil angegriffen und bekämpft haben. Doch würden dergleichen Zeugnissen oder Widerlegungen, und wenn wir sie noch so sehr häufen wollten, die Gegner vielleicht deßhalb keine überführende Beweiskraft zugestehen mögen, weil sie, wie sie sagen würden, großentheils von solchen Verehrern und Freunden Plato's herrührten, die selbst mit einer lebhaften Phantasie nicht spärlich begabt wären. Und so mag denn hier, statt aller andern, nur eine einzige, aber vollwichtige Bestreitung jener Ansicht ihre Stelle finden, die von einem Forscher ausgeht, welchem man Begabtheit mit einer feurigen Einbildungskraft, und Vorliebe für das Phantastische beim Himmel! nicht Schuld geben kann. Ich meine den fleißigen, ehrlich trocknen und gründlichen Tennemann, der sich über Plato, und das angebliche Vorherrschen der Phantasie bei ihm, folgendermaßen äußert[1]): „wenn man die Talente des Plato betrachtet, — — so ist er für das Alterthum eine in ihrer Art einzige Erscheinung, und man findet auch in neueren Zeiten schwerlich einen Mann, der nach seiner ganzen Individualität ihm an die Seite gesetzt werden könnte. Er vereinigte Eigenschaften des Geistes in sich, welche zwar einzeln genommen, hier und da in einem höheren Grad vorkommen, aber nie in ihrer Vereinigung und schönen Harmonie übertroffen worden sind. Das erste Talent, welches sich am frühsten in ihm äußerte, ist die von Seiten des Umfangs, der Lebhaftigkeit und Stärke ausgezeichnete Einbildungskraft. — — Allein er hatte noch ein andres Talent, welches an Vorzüglichkeit jenem nichts nachgab, nemlich die Gabe des Selbstdenkens, einen stets regen Forschungsgeist, Scharfsinn und Tiefsinn in einem hohen Grade. — — Bei aller Stärke seiner Einbildungskraft war doch seine Denkkraft jener überlegen. Diese beherrscht jene; sie schreibt die Gränzen, die

1) Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 201.

Zwecke, die Art und Weise vor, für welche, und wie sie sich äußern soll. — — Daß Plato kein Schwärmer war, beweist allein schon sein Interesse für mathematische Wissenschaften!“ — Es würde weit leichter seyn, eine Verständigung über den angeblich üblen Einfluß der platonischen Phantasie auf seinen philosophischen Verstand herbeizuführen, wenn sich nicht ganz wunderliche und schiefe Begriffe vom Werth und von der Bedeutung der Phantasie überhaupt bei uns eingenistet hätten. Wir verwechseln nicht nur Phantasie, Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft u. dgl. sehr häufig mit einander, sondern wir sind auch durch weise Erziehung von Jugend auf gewöhnt, der Phantasie nicht viel Gutes zuzutrauen, und sie für eine gefährliche Taschenspielerin zu halten, welche ehrlichen Leuten ihr Bischen Verstand abnimmt, ehe sie's merken. Mit dem Wort Phantasie verknüpfen sich unwillkürlich in uns die Vorstellungen von Lug und Trug. In diesen vernünftigen Gedanken werden wir dann später ausdrücklich bestärkt, wenn wir ein Collegium über Psychologie hören, und die verschiedenen Seelenvermögen hübsch ordentlich in die verschiedenen Schubfächer zurecht legen lernen. Und so setzt sich denn das je länger je mehr in uns fest, daß wir davor: „die Phantasie ist los!“ eben so sehr und noch mehr erschrecken, als wenn es heißt: „der Teufel ist los.“

Die Ueberschwänglichkeit, in welche die Phantasie bei einzelnen Subjecten gerathen ist, kann doch unmöglich dieser Geisteskraft selbst zum Nachtheil gereichen, oder ihren Werth verringern, eben so wenig, als das Feuer dadurch seinen Werth verliert, daß Kinder und Thoren so leicht ein Unglück damit anrichten. Haben wir auch Ursache, die Phantasie bei diesem und jenem zu mißbilligen, so müssen wir uns doch hüten, über die Phantasie im Allgemeinen den Stab zu brechen. Wir dürfen uns nicht einbilden, daß die verschiednen Geistesvermögen bei verschiednen Individuen nach einem gleichbleibenden Schema zugeschnitten wären, und daß wir daher im Augenblick wüßten, was der Verstand und die Phantasie bei diesem und jenem Individuum sey, sobald wir im Allgemeinen begriffen hätten, was man gewöhnlich Verstand und Phantasie nenne. Wir dürfen nie vergessen, daß jede geistige

Kraft in jedem geistigen Leben bedingend und bedingt zugleich ist, und daß daher das Phantasiehaben bei dem Einen etwas ganz anderes seyn und bedeuten kann, als bei einem Andern. Wir sollten zu der vernünftigen Einsicht kommen, daß unter allen geistigen Kräften, sobald nur die übrigen günstigen Bedingungen gegeben sind, keine weiter reicht und bedeutender wirkt, als die Phantasie, und daß die sogenannte Vernunft zur wahren Vernünftigkeit und Geisteshelle nur in eben dem Grade sich erhebt, als sie der Phantasiewerdung fähig ist.

Alle die armen Teufel, die in ihren Sackgäßchen wohnen, aus denen sie oft ihr Lebelang nicht herauskommen, und Schuhe und Stiefel machen für den täglichen Bedarf und Verkehr, leben von dem, und verarbeiten das, was diejenigen ergriffen und errungen haben, deren Phantasie sie tapfer schmähn. Denn das Große, Tüchtige, Kernhafte, und Objective wird auf keinem andern Weg erfaßt und erkannt, als auf dem Weg der lebendigen Phantasieerhebung in einem klaren und besonnenen Geist. Nun, da es durch sie in die Weltgeschichte gekommen ist, und vom Strom derselben durch allerlei Culturcanäle auch in die Sackgäßchen geleitet werden kann, nun machen sich freilich die Kleingeister breit und sagen: sie hätten es mit ihrem gesunden Menschenverstand ergrübelt und herausgebracht! —

Wir sahen uns genöthigt, um eine reine, uneingenommene Betrachtung Plato's und seiner Philosophie zu ermöglichen, ihn eben sowohl gegen seine Freunde, als gegen seine Feinde sicher zu stellen, und dort das Lob eines falschen Enthusiasmus, hier den Tadel einer einseitigen und befangnen Kritik von ihm abzuwehren. Gehn wir auf die ersten und ältesten Quellen zurück, aus denen jener Enthusiasmus und diese Kritik geflossen sind, so stoßen wir dort auf die Neuplatoniker, hier auf Aristoteles. Beide haben, von entgegengesetzten Seiten her, der platonischen Philosophie, und dem Urtheil über dieselbe, viel geschadet; jene durch Ueberschätzung und Verunreinigung, dieser durch Verkennung und Verschreiung derselben. Wir müssen daher über das Verhältniß beider zu derselben so viel als möglich klar zu werden suchen.

Man hat öfters den Neuplatonismus mit der Philosophie des Plato im genausten Zusammenhang, beide so zu sagen wie in Einer, ohne merklichen Absatz fortlaufenden Linie gedacht. Man sah jenen etwa wie eine zweite, erweiterte und vermehrte Ausgabe von dieser an; denn diese Ansicht von dem Verhältniß der Neuplatoniker zu dem Haupt und Meister ihrer Schule, schien aus der Geschichte der Philosophie selbst hervorzugehn. Es drängte sich nemlich die Bemerkung auf, daß, vorzüglich im Mittelalter, fast alle dem Plato zugewendeten Geister durch den Neuplatonismus für ihn gewonnen worden waren. Da also in Plato's Jüngern und Verehrern beide Systeme, das platonische und das neuplatonische, beinahe ununterschieden neben oder in einander sich befanden, so war es wohl natürlich, daß die Andern, die weniger Interesse für ein genaues Kennenlernen des reinen Platonismus hatten, ihn ebenfalls nicht als etwas vom Neuplatonismus wesentlich Verschiednes zu betrachten sich gewöhnten. Weßhalb denn gar mancher Tadel von ihrer Seite den Plato traf, der nur die Neuplatoniker hätte treffen sollen.

Die neueren Forschungen [1]) haben die wesentliche Verschiedenartigkeit zwischen beiden gründlich nachgewiesen; und so muß denn wohl an einen Jeden, der ein Urtheil über Plato gewinnen oder fällen will, die strenge Anforderung gestellt werden, daß er nunmehr bei der Bildung dieses Urtheils nicht abermals in einander mische, was als nicht zu einander gehörig dargethan worden ist. Es ist für unsern Zweck genug, einige wenige Punkte anzudeuten, welche jene Verschiedenartigkeit deutlich erkennen lassen.

Der Neuplatonismus bildete sich bekanntlich zu Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt in Alexandria, und schon der Ort und die Zeit seiner Entstehung, und die polemische Tendenz, die er gar bald annahm, lassen hinlänglich

1) Hier sind hauptsächlich zu nennen: Fichte de philosophiae neoplaton. origine. Berl. 1818. Bouterwek philosophorum alex. et neoplat. recensio accuratior. Gött. 1821. vgl. auch die vortreffl. Abhandlung Mosheim's de turbata per rec. plat. eccl. chr. (abgedruckt in s. Ausg. des Cudw.)

vermuthen, daß er für eine Reproduction oder Fortentwickelung der platonischen Philosophie nicht gelten könne. Alexandria war nicht allein ein Mischplatz der Völker, sondern auch der Meinungen. Orientalische, jüdische, griechische, römische und ägyptische Elemente flossen in der alexandrinischen Geistesbildung in und durch einander. Und zwar in einer Zeit der allgemeinen Gährung und Auflösung; in einer Zeit, wo die alten Individualitäten der damals welthistorischen Völker fast ganz abgestorben waren, wo also ein Aufnehmen fremder Ideen und Elemente auf dem organischen Weg der Assimilation nicht mehr stattfinden konnte, sondern lediglich auf chemische Weise, durch Amalgamirerei geschah. Ganz vorzüglich war dieß in Aegypten überhaupt, und besonders in Alexandria der Fall. Was konnte unter solchen Umständen anders erfolgen, als gewaltsames Verschmelzen an sich widerstrebender Bruchstücke zu Einem Ganzen?

Der Neuplatonismus ist eine Verschmelzung dieser Art. Man hat deßhalb auch die Neuplatoniker, nach dem Vorgang der Kirchenväter, Eklektiker genannt [1]). Diese Benennung ist jedoch nicht ganz passend. Denn mit dem Begriff des Eklekticismus verbindet sich immer auch die Vorstellung von einer gewissen ruhigen, leidenschaftlosen Beliebigkeit, die aus verschiednen neben einander gestellten Ansichten die ihr zusagendste herausgreift. So aber machten die Neuplatoniker ihre Systeme nicht. Diese entstanden nicht auf dem trocknen, sondern auf dem feurigen Wege. Ein leidenschaftliches Feuer bildete sie aus einem chaotischen Zustand der damaligen Philosophie heraus. Die Gluth der Begeisterung ist dem Neuplatonismus nicht nur nicht abzusprechen, sondern sie ist auch unstreitig das plastische Princip desselben gewesen.

Der glühende Enthusiasmus der Neuplatoniker wurde durch ihren Kampf mit dem Christenthum bedeutend erhöht [2]). Es ist

1) *Mosheim* de turbat. etc. p. 6. und 8.

2) vgl. hier *Keil* de causis alieni platon. rec. a rel. christ. animi. Leipz. 1785. 4. (im 1st. Th. s. opusc.) — Am Hymnendichter Synesius haben wir ein interessantes Beispiel vom Uebertritt eines Neuplatonikers zum

nicht zu verkennen, daß der Neuplatonismus nach nichts Geringerem strebte, als nach der Weltherrschaft, und daß er mit dem Christenthum um dieselbe rang. Nicht blos um wissenschaftliche und philosophische Bedeutung war es ihm zu thun, sondern ganz vorzüglich auch um religiöse Geltung und Wirksamkeit [1]). Er wollte dem durch ihn verklärten und verjüngten Heidenthum den Sieg verschaffen über die den Hellenen ohnedieß skandalöse Religion eines Gekreuzigten [2]). Was der Kaiser Julian gethan habe, um diesem Kampf den Ausschlag zu Gunsten des Neuplatonismus zu geben, ist bekannt. Der Charakter und die Bildung dieses Mannes deuten übrigens schon darauf hin, daß man den geistigen Gehalt des Neuplatonismus nicht so gering anschlagen dürfe, als es häufig geschehn ist, indem man ihn mit ein Paar vornehmen Redensarten, von „Ausgeburten erhitzter und überspannter Köpfe" — und dergleichen mehr, leichtfertig abgethan und bei Seite gelegt hat.

Bei allen monströsen Auswüchsen und Phantasiespielen ist dem Neuplatonismus eine tiefe und reiche Geistigkeit gar nicht abzusprechen, und wenn man die Theologumena der Neuplatoniker mit den christlichen der damaligen Zeit vergleicht, so ergiebt sich wohl gar bald, daß ziemlich eben so viel Anstrengung und Ueberwindung dazu gehöre, manche von jenen zu begreifen und gläubig anzunehmen, als einige von diesen, daß aber doch die neuplatonische Theologie im Ganzen eine gewisse geistige Vornehmheit und Haltung, einen edlen Schwung und Ton vor der damaligen christlichen Dogmatik voraus habe, die unter plumpen Händen von jeher nur gar zu leicht etwas massiv und ungeschickt ausgefallen ist. Die Enneaden des Plotin, des bedeutendsten unter al-

Christenthum, und vom Festhalten des Neuplatonismus innerhalb des blos äußerlich angenommenen Glaubens.

1) vgl. *Marin.* vit. Procl. p. 47. (ed. Fabric.)

2) Auf eine witzige Weise parallelisirt Heine die äußersten Anstrengungen der Neuplatoniker, das zusammenbrechende Heidenthum philosophisch zu stützen und zu retten, mit den Bemühungen unsrer größten Philosophen, dem nach seiner Meinung abgelebten Christenthum einen neuen Lebensgeist durch die Philosophie einzuhauchen. Heine zur Gesch. der neueren Liter. 2, S. 101.

len Neuplatonikern, nehmen eine sehr ehrenvolle Stelle in der Geschichte des menschlichen Geistes ein, und geben höchst geniale Lichtblicke auf die göttlichen Dinge, wie auf's menschliche Streben.

Was den Neuplatonismus hauptsächlich von der religiösen Seite, die für uns hier immer die wichtigste ist, charakterisirt, ist das Theosophische[1]) und Theurgische[2]) desselben. Beides hat seine Wurzel augenscheinlich im Orient[3]). Jeder, der mit diesen Dingen nur einigermaßen vertraut ist, weiß, daß diese weichliche, fast wollüstige Art der Gotterleuchtung und Gottseligkeit in Indien ganz besonders zu Hause ist, und daß die Beschwörungsformeln, wodurch man die göttlichen Kräfte dem menschlichen Willen dienstbar machen zu können vermeint, einen Hauptbestandtheil aller asiatischen Culte bilden. Mit der Theosophie hängen die pantheistischen[4]) und emanatistischen Ideen[5]) des Neuplatonismus zusammen, und die Theurgie hatte eine außerordentliche Cultivirung der Lehre von den Dämonen in demselben nothwendig zur Folge.

Diese wenigen Andeutungen setzen uns hinlänglich in den Stand, den wesentlichen Unterschied zwischen Plato und den Neuplatonikern zu erkennen und zu bezeichnen. Von Theurgie und Theo-

---

1) Siehe die hieher gehörigen Stellen aus Plot. bei Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 538. ff. — Viermal, erzählt Porphyrius, sey Plotin während seines Lebens in verklärender Einigung mit Gott gewesen. Porph. vit. Pl. c. 14. 18. — Vgl. Plot. enn. 6, 9, 11. (in der Uebers. des Dion. ar. v. Engelhardt 1, S. 342.) und hiezu die Stellen aus Jamblich. bei *Brucker* hist. phil. 2, p. 445 ff.

2) Die theurgischen Schriften des Porph. siehe bei Suid. s. v. vgl. Aug. C. D. 10, 9. 10. Des Jambl. Werk de myst. Aeg. ist im Grunde nichts als ein Compendium der Theurgie. Marinus rühmte den Proclus, wegen s. Theurgie. Merkwürdiges Beispiel einer Inquisition in dieser Hinsicht, bei Amm. Marc. 29, 1.

3) Deßhalb zog auch Plotin mit Gordian nach Persien, um recht aus der Quelle zu schöpfen. Hinweisung auf orient. Quellen bei Jambl. de myst. 1, 2.

4) Plotin starb mit den Worten: *πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 379.

5) vgl. *Brucker* hist. phil. 2, 407 ff. 428 ff.

sophie, die im Neuplatonismus das Vorherrschende sind, ist in Plato's Philosophie nicht die mindeste Spur vorhanden. Auf das Stärkste eifert Plato, wie wir gesehn haben, gegen den Wahn der Menschen, sich die Götter durch allerlei Dinge und Künste zu Willen machen zu können, indem er diesen Wahn, daß den Göttern, wie den Menschen durch Bestechung ihrer Affecten beizukommen sey, als die fruchtbarste Quelle aller Irreligiosität und Ruchlosigkeit darstellt [1]). Seine Theologie ist von allen theosophischen Süßigkeiten und Ekstasen so frei, wie der reine Lichtstrahl vom schillernden und glühenden Spiel der Farben. Darin stimmt er freilich mit den Neuplatonikern überein, daß er die Anschauung und Erfassung des Göttlichen für das höchste Ziel des philosophischen Lebens erklärt; aber bedeutend weicht er von ihnen ab, indem er nur erst nach dem Tode die Möglichkeit einer vollen und unmittelbaren Anschauung desselben annimmt [2]), während die Neuplatoniker eine förmliche Theorie darüber ausgebildet hatten, wie man auf Erden schon mit dem Geist in den Himmel eingehn, und in unmittelbaren Verkehr mit Gott treten könne; Verzückungen und Ekstasen bildeten einen Hauptbestandtheil ihres religiösen Lebens. Alles Emanatistische war und blieb dem Plato durchaus fremd, und wenn man auch Pantheismus in seiner Weltansicht hat finden wollen, so ist er doch bei ihm weder so klar und entschieden ausgesprochen, noch tritt er so durchgeführt und geltend gemacht hervor, wie bei den Neuplatonikern. Die platonische Dämonologie hat allerdings manches mit der neuplatonischen gemein; aber in ihrer Bedeutung für's Ganze, und in ihrer Haupttendenz sind doch beide wesentlich von einander verschieden; denn während bei den Neuplatonikern ihre Bedeutung wirklich eine kosmologische und theologische ist, haben sie

1) rep. 2, 364. c. 3, 390. d. legg. 10, 905. d.

2) Phaed. 66, e. u. a. m. vgl. *v. Heusde* in. phil. pl. 2, 1, p. 49. und Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 288. — Daher auch Plato die Wissenschaft so hoch stellt, während die Neuplatoniker sie geringschätzen, weil ihnen ihre Ekstasen angeblich mehr gewähren, als jene. Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 382.

bei Plato mehr eine logische und ethische Bedeutung. Dort ist es recht eigentlich die dämonische Natur, welche die Dämonen zeigen, und in der sie auftreten; hier steckt aber in der Namenhülle des Dämonischen mehr ein philosophischer Begriff, nemlich, wie wir sahen, der dem Plato unentbehrliche Begriff der Mittelwesen[1]); weniger um ihrer selbst, als um dieses Begriffes willen hat ihnen Plato eine Stelle in seiner Philosophie eingeräumt; das Dämonische als solches, die physischen und metaphysischen innern und äußern Verhältnisse der Dämonen sind ihm etwas minder Wichtiges, auf das er sich nicht weiter einläßt.

Außerdem begründet auch die Zeit und Art der Entstehung einen wichtigen Unterschied zwischen dem Neuplatonismus und der platonischen Philosophie. Denn während jener von Haus aus bastardartiger und kosmopolitischer Natur ist, stellt sich diese, wie wir sahen, als das ächte Erzeugniß des hellenischen und attischen Geistes dar.

So mußte natürlich auch der Kampf des Neuplatonismus mit dem Christenthum auf das Abweichen des ersteren von der Eigenthümlichkeit des Platonismus mächtig einwirken. Denn da sich jener in einer andern Opposition entfaltete und bewegte, als dieser, so mußte er auch andre Richtungen annehmen, andre Dogmen entwickeln und aufstellen. Und da das Christenthum, bei aller Verwandtschaft des Platonismus mit demselben, doch Keime und Anlagen besitzt, die diesem durchaus abgehn, so mußte der Neuplatonismus, der es dem Christenthum gleich, ja zuvor thun wollte, sich mit Surrogaten versehn, welche mit dem ursprünglichen Wesen des Platonismus ganz unverträglich sind.

Uebrigens liegt gerade in diesem Kampf des Neuplatonismus mit dem Christenthum, eine gewichtige Bestätigung der allgemeinen Annahme christlicher Elemente in der alten platonischen Denkweise. Denn die Meinung, daß sie der Welt das auch bieten und geben könnten, was das Christenthum ihr gewähren wollte, war das Hauptmotiv der Neuplatoniker zu diesem Kampf;

---

1) Conv. 202. d. ff. 203. a. Epin. 984. c. vgl. hiezu Procl. theol. Plat. 1, 12; 5, 23. u. a. m.

und wenn sie auch einerseits durch Zusätze und falsche Deutungen den Platonismus oft bis zur Unkenntlichkeit verunstalteten, so läßt sich doch andrerseits nicht leugnen, daß sie seinen Gesammtinhalt in sich aufzunehmen sich beeiferten, und ihr neues Reis auf den alten Stamm desselben pfropften[1]).

So ohngefähr muß das theils verwandtschaftliche, theils entgegengesetzte Verhältniß zwischen Platonismus und Neuplatonismus gefaßt und begriffen werden; und so wird es auch wohl klar geworden seyn, daß man durchaus Unrecht hat, sich deßhalb das Schwärmerische und Ueberschwängliche als ein charakteristisches Moment der platonischen Philosophie zu denken, weil es als eine Haupteigenthümlichkeit des Neuplatonismus deutlich genug hervorsticht.

Wenden wir uns nunmehr zu der Verunglimpfung des Plato, die von Aristoteles ausgegangen ist, oder doch an ihm die bedeutendste Stütze gefunden zu haben glaubt. Zwanzig Jahre lang hatte Aristoteles, der klarsten und schärfsten Kritiker einer, die je gelebt haben, Plato's Unterricht genossen. Er hat mithin die doppelte Präsumtion für sich, sowohl der gründlichen Kenntniß des platonischen Systems, als auch der hinlänglichsten Befähigung, es zu beurtheilen. Wie urtheilt nun der große Aristoteles über den fast vergötterten Plato? Nichts weniger, als entschieden günstig. Er corrigirt ihn, er polemisirt gegen ihn, er persiflirt ihn[2]); und wenn er auch in mehreren Punkten mit ihm übereinstimmt, ja sogar in einigen, von ganz entgegengesetzten Punkten ausgehend, dennoch zu denselben Resultaten gelangt, so sind doch die Systeme beider Männer in ihrem ganzen Geist und Bau so durchaus von einander verschieden, daß man ihr Verhältniß zu einander nur wie ein polares ansehn und bezeichnen kann.

Wenn nun Aristoteles aus philosophischen Gründen sich ge-

---

1) vgl. *Mosheim* de turbata etc. p. 11.

2) anal. post. 1, 11. 19. nat. ausc. 4, 4. eth. Eud. 2, 8. eth. Nic. 1, 4. met. 1, 7, 3, 2; 7, 14—16; 8, 6; 11, 4. 5. 12. u. a. m. (nach der Par. Ausg. des Arist. 1654.)

nöthigt sah, dem Plato vielfach zu widersprechen, und ganz andre Wege einzuschlagen, um zu einem haltbaren Lehrgebäude der Philosophie zu gelangen, so müssen wir ja wohl glauben und annehmen, daß Plato auf Irrwegen sich befunden, und auf einem Fundament seinen Bau aufgeführt habe, das der rechten Haltbarkeit ermangelt. Und so wird es denn wohl mit jener alten, von Aristoteles selbst erhobnen Beschuldigung seine Richtigkeit haben, daß nemlich Plato mehr dichte als denke [1]), und der Schwungkraft seiner Phantasie diejenigen Beweisführungen übertrage, welche von Vernunfteinsicht hätten ausgehen, und auf bestimmte Begriffe sich hätten stützen müssen.

Aus Ansichten und Aeußerungen dieser Art sind bekanntlich die heftigsten Streitigkeiten zwischen Platonikern und Aristotelikern hervorgegangen. Ihre Geschichtserzählung gehört nicht hieher [2]). Wohl aber müssen wir den versöhnenden Punkt zwischen den gespannten Gegensätzen zu erforschen und zu erfassen suchen, damit wir von ihm aus die Größe beider Heroen unverkümmert auffassen, und dadurch zugleich die verletzte Philosophenehre des Plato wieder herstellen können.

Die oft erneuten Kämpfe zwischen Platonikern und Aristotelikern konnten vornemlich deßhalb zu keinem Frieden und Verständniß führen, weil jede Parthei nur auf die Vernichtung der gegnerischen Autorität hauptsächlich ausging. Die Platoniker zerarbeiteten sich, den Aristoteles herabzusetzen, und die Aristoteli-

---

1) τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι — — κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. Ar. met. 11, 5.

2) Hauptschriften in der reichen Literatur dieses Streits:

Georg. *Trapezuntius* comparatio Ar. et Pl. Ven. 1523. 8.

Gem. *Pletho* de plat. et arist. philosophiae differ. Bas. 1574. 8.

Folieta de nonnullis in quibus Pl. ab Ar. reprehenditur. Rom. 1574. 8.

Pag. *Gaudentius* de dogmatum Arist. c. Platonis philos. compar. Flor. 1639. 4.

Bachmann Ar. c. Pl. compar. Nordh. 1639. 4.

Treuner diss. de theol. Pl. et Ar. compar. Jen. 1690. 4.

Weisse de Pl. et Ar. in constituendis summis philos. principiis differ. Leipz. 1828. 8.

ker ließen sich's eifrig angelegen seyn, den Plato zu verkleinern. Und beide verfehlten ihren Zweck. Plato's Größe blieb stets eben so ungeschmälert, als die des Aristoteles. Es muß demnach, wenn Einsicht in dieser Beziehung ermöglicht werden soll, durchaus für alle Zukunft festgehalten werden, daß es absolut verkehrt und unverständig ist, die Würdigung und Anerkennung des Einen, ohne Hintansetzung des Andern, für unmöglich zu halten. Zu dem richtigen Urtheil über beide kann man lediglich dadurch kommen, daß man von dem klaren Bewußtseyn der gleichen Nothwendigkeit, und des gleichen Werthes beider ausgeht.

Wie kommt man aber zu diesem Bewußtseyn?

Zunächst durch den Hinblick auf die gleich großartige und weit verbreitete Wirksamkeit beider Männer auf dem geistigen Gebiet des Lebens.

Plato und Aristoteles stehen im Alterthum wie die Säulen des Hercules da, über welche hinauszukommen dem Forschungsgeist der alten Welt nicht gegönnt und gegeben war; und sie werden für alle Zeit die Axen bleiben, um welche alle speculativen Kräfte und Interessen sich ewig sammeln und bewegen. Alles Philosophiren gehört seinem Sinn und Geist nach entweder mehr der platonischen, oder mehr der aristotelischen Schule an, und eine Philosophie, die beide Gegensätze vollkommen ausgeglichen in sich enthielte, dürfte wohl schwerlich je entstehn [1]).

Diese fortgehende, und in gleicher Kraft sich erhaltende Bedeutsamkeit beider Systeme läßt uns denn darauf schließen, daß eben beide dem großen Gang der Entwickelungsgeschichte des Geistes gleich nothwendig, gleich werth und theuer sind.

Dieß stellt sich, durch folgende Betrachtung, noch bestimmter heraus.

Wollen wir geistige Größen richtig beurtheilen und gegen einander abschätzen, so müssen wir von dem biblischen Princip,

---

1) vgl. dagegen Fichte Beitr. z. Charakt. d. neueren Philos. S. 386. 413 ff.

die Individualitäten zu beurtheilen, als dem entschieden richtigsten ausgehn; wir müssen, nach Analogie des Schöpfers, „ein Jegliches in seiner Art" (1 Mos. 1, 21.) auffassen und würdigen lernen. Demnach dürfen wir zur Beurtheilung Plato's nicht die alberne Prätension mitbringen, er solle aristotelisch denken und schreiben; und vom Aristoteles dürfen wir nicht ungeschickter Weise fordern, er solle platonische Ideen haben und vortragen. Lassen wir vielmehr jeden von Beiden, so wie er ist und seyn will, auf uns wirken, so kann es gar nicht fehlen, daß wir von einem jeden von Beiden den vollen Eindruck des in seiner Art Tüchtigen und Vortrefflichen empfangen. Räumen wir einem Jeden von Beiden dasselbe Recht ein, von seinem Standpunkt, und von seinen Principien aus sein philosophisches Wissen zu construiren, so müssen wir eben bekennen, daß Jeder in seiner Art das kaum Uebertreffliche gemacht und geleistet habe.

Aber diese Bezeichnung: Jeder in seiner Art, — schließt schon eine gewisse Einseitigkeit eines Jeden, eine gewisse Beschränktheit auf das ihm Gemäßeste ein, und spricht dieselbe deutlich aus. Jeder von Beiden hat den Gipfel der Trefflichkeit nur dadurch erreicht, daß er mit ganzer Kraft nur das ergriff und verarbeitete, was seiner Eigenthümlichkeit am angemessensten war; keiner von Beiden wäre musterhaft groß geworden, wenn er nicht in seiner ihm natürlichsten Sphäre sich ausschließlich bewegt hätte. Diese Ausschließlichkeit ist mithin durchaus kein Vorwurf, sondern ein Lob. Denn bei allen creatürlichen Leistungen ist das Hervorbringen des Gediegnen und Vortrefflichen an diese Bedingung geknüpft. Vergebens zerarbeitet sich ein durch Eitelkeit irre geleiteter Trieb, das ihm nicht gesteckte Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, an welches einen Andern der Genius ungezwungen führt.

Folglich ist klar, wie trefflich und tüchtig auch die platonische Philosophie, so wie die Philosophie des Aristoteles nicht minder ist, so ist es doch jede nur dadurch, daß sie nicht ist, und nicht hat, was die andre ist und hat; jede zeigt dem Beschauer eine eigenthümliche Vortrefflichkeit, die der andern fehlt. Da nun beide nicht nur neben oder nach einander entstanden sind, und

sich fortwährend in gleichem Ansehn und Einfluß erhalten haben, sondern da auch jede, für sich betrachtet, auf den gleichen Grad der Anerkennung ihrer eigenthümlichen Größe gegründeten Anspruch macht, so ist es eben gewiß und factisch dargethan, daß sie für die Philosophie überhaupt von gleichem Werth und von gleicher Nothwendigkeit sind; oder, daß die aristotelische Philosophie gar nicht entstanden, und der platonischen an mächtiger Wirksamkeit gleich gekommen seyn würde, wenn die platonische als der vollste, umfassendste und absolut richtigste Ausdruck der Philosophie überhaupt betrachtet werden müßte. So aber stellt jede von beiden nur eine Seite und Richtung des allgemeinen philosophischen Wissens und Strebens dar; und weder im Aristotelismus, noch im Platonismus ist jenes Wissen vollständig aufgegangen, oder zur Vollendung und Herausbildung aller seiner Momente gekommen.

Aus diesem objectiven Verhältniß beider Philosophien zur Wissenschaft und zur Weltgeschichte erklärt sich nun auch das subjective Verhältniß am Besten, welches zwischen ihren Urhebern statt fand. Dieß war, wie wir bemerkt haben, keineswegs ein freundschaftliches. Wenn auch die meisten Anekdoten erdichtet sind, die sich auf ihre gegenseitige Feindseligkeit beziehn, so läßt sich doch nicht leugnen, daß beide auf einander mit einer gewissen Kälte und Ironie zu blicken pflegten [1]). Dieß ist, nach dem Angeführten ganz begreiflich. Beide waren, wegen ihrer entgegengesetzten Richtungen und Aufgaben, von Haus aus unfähig, einander zu würdigen im wahren Sinn des Worts. Aristoteles verstand den Plato nicht; und Plato würde schwerlich den Aristoteles verstanden haben, wenn er dessen Schriften gelesen hätte.

Diese Behauptung wird Vielen anstößig seyn. Wie reimt sich das zusammen, wird man fragen, daß Plato und Aristoteles die größten Philosophen genannt, und doch für unfähig erklärt werden, einander zu würdigen und zu verstehn? Und wie dürfte man besonders vom Aristoteles sagen, er habe aus bloßem Un-

1) vgl. Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 5. 118. u. a. m.

verstand der platonischen Philosophie zu viel Böses nachgeredet? von ihm, der doch anerkanntermaßen den schärfsten und eindringendsten Verstand besaß?

Dieser Einwand, oder dieses Bedenken wird sogleich verschwinden, sobald man die eben so einfache, als für die Geschichte der Wissenschaft höchst bedeutungsvolle Wahrheit anerkennt: daß ein jeglicher Geist nur dasjenige verstehen kann, im umfassendsten Sinn des Worts, was er organisch in sich zu produciren, oder zu reproduciren im Stande ist[1]). Das lebendige Aufgehn und Aufleuchten eines fremden Gedanken im eignen, innersten Bewußtseyn ist das eigentliche Verstehn; alles andre ist nur ein Schatten- und Wortverständniß, keine Geistesempfindung der Sache, auf die es ankommt. Verstehen und verstehen ist zweierlei. Die Worte, die Paulus geschrieben hat, kann jeder Gelehrte übersetzen und commentiren lernen; aber er kann und darf dann noch nicht sagen, daß er nun den Paulus verstanden hat; denn das kann Keiner, der nicht einen paulinischen Sinn und Geist in sich trägt. Es würde weit besser um unsre Exegese und Theologie bestellt seyn, wenn sich die Theologen überwinden könnten, dieser Wahrheit die Ehre zu geben!

Aristoteles sah und faßte immer nur zunächst das Nicht-Aristotelische im Platonismus; das eigentlich Platonische blieb ihm geistig fremd und undurchdrungen; denn hätte es sich innerhalb seines Bewußtseyns lebendig hervorbilden sollen, so hätte ja dieß Bewußtseyn aufhören müssen, aristotelisch organisirt und bedingt zu seyn, und hätte ein dem platonischen ähnliches werden müssen. Ein platonisirender Denker konnte Aristoteles gar nicht werden, auch wenn er gewollt hätte. Er wollte es aber auch gar nicht, und durfte es auch gar nicht wollen. Denn er würde sich, wenn er es gewollt hätte, an sich selbst, und am Geist der Geschichte versündigt haben. Seine Aufgabe, die er für die Geschichte zu

1) Daß Arist. den Plato nicht recht verstanden, und einseitig aufgefaßt habe, sagt auch Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 10. 122. Verstand doch auch summus Arist. den Thales falsch! Siehe phys. 1, 6. vgl. met. 1, 3.

lösen hatte, war eine ganz andre, als die des Plato; sein höchstes Streben durfte nur darauf gehn, seinem Beruf zu genügen, seine Aufgabe zu lösen. Je eifriger und treuer er nun in diesem Streben war, desto weiter mußte er sich ja vom Standpunkt und Streben Plato's entfernen, da der Geist der Wissenschaft in ihm und durch ihn gerade diejenige Seite der Philosophie herausarbeiten lassen wollte, von welcher Plato abstrahirt hatte. Indem er nun in seinem klaren Verstand erkannte, sowohl daß die Cultivirung der Philosophie von dieser Seite höchst wichtig und wesentlich, als auch daß diese Seite des Wissens im Platonismus nur angedeutet sey, und so zu sagen nur als ein nicht entwickeltes Rudiment erscheine, konnte es gar nicht fehlen, daß die Verabsäumung dessen, was ihm als das Wichtigste galt, ihn ein wenig verdroß, und daß er über Plato's philosophische Leistungen kein ganz günstiges Urtheil zu fällen sich genöthigt fühlte. Eine kleinliche Selbstgefälligkeit war es nicht allein, welche seine theilweis herbe Kritik des Platonismus in ihm erzeugte; es war vielmehr das richtige Gefühl der eignen Größe, Leistungsfähigkeit und Verpflichtung. Denn Jeder, der in seiner Art das Tüchtige leistet, kann eigentlich keine andre und höhere Idee des Tüchtigen haben, als die, nach welcher er selbst arbeitet und schafft; weil das, was er leistet, dann nicht tüchtig seyn würde, wenn es nach einem andern, und nicht nach seinem Begriff der Tüchtigkeit gebildet wäre. Daher denn auch jeder Meister von Allen, die etwas Vollkommnes machen wollen, stillschweigend erwarten oder verlangen wird, sie sollen es so machen, wie er es macht. Selbst Göthe und Schiller, so sehr sie sich auch Mühe gaben, einander gewähren, und sich gegenseitig Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, konnten doch die stillen Prätensionen dieser Art nie ganz los werden; Schiller dachte: die Göthische Poesie würde herrlicher und vortrefflicher seyn, wenn sie ein wenig Schillerischer wäre; und Göthe meinte seinerseits nicht minder: die Schillerischen Leistungen würden gediegner und besser ausfallen, wenn sie etwas mehr Göthisches in sich hätten; und der ganze Streit der Schillerianer und Göthianer ist nichts andres, als das starre

Festhalten und verblendete Verfolgen dieser zwar sehr erklärlichen und verzeihlichen, aber von Haus aus unstatthaften Forderungen. Man soll von Cedernstämmen keine Palmenzweige brechen wollen, und soll es Schillern so wenig verübeln, daß er nicht göthisirt, als man es dem Plato vorwerfen darf, daß er nicht den Aristotelismus predigt.

Das Verständniß, welches wir auf diese Weise in Absicht auf das Mißverständniß zwischen Aristoteles und Plato gewonnen haben, kann aber, so wie es jetzt noch vorliegt, keineswegs für ein volles und genügendes gelten. Das kann es nur dann, wenn es aus der abstracten Allgemeinheit, in der es vor der Hand noch dasteht, in's Concrete, und in die Sphäre eines bestimmten Begriffs übergegangen ist. Diesen Uebergang haben wir demnächst zu bewirken, oder zu versuchen; wie wir diesen Versuch anzustellen haben, liegt in der Aufgabe selbst genugsam angedeutet. Es soll uns nemlich der Grund und die Nothwendigkeit specieller und bestimmter, als im Bisherigen, einleuchten, weßhalb ein eigentliches Verständniß des Plato bei Aristoteles nicht stattfinden konnte; es soll ferner deutlicher, als vorhin, in die Augen fallen, daß Plato's philosophische Bedeutsamkeit und Größe durch die theilweis mißbilligende Kritik des Aristoteles einen wesentlichen Abbruch nicht erleidet, und daß mithin die Vorurtheile, welche gegen den philosophischen Werth des Platonismus noch immer unter uns herrschen, durchaus im Irrthum sind, wenn sie meinen, an der Autorität des Aristoteles einen festen Grund und Boden unter sich zu haben. Beides wird geschehn, sobald sich die durchgängige Heterogeneität beider Männer als der nächste Grund des obwaltenden Mißverständnisses, in klaren, individuellen Zügen darstellt, und sobald jenes unbestimmte, daß sie in der Philosophie Entgegengesetztes erstrebten, ja erstreben mußten, in ein anschaulicheres Was sich verwandelt hat. Das Ausgehn darauf, eine bestimmtere Erkenntniß hierüber zu gewinnen, liegt dem Hauptzweck unsrer Aufgabe, das Christliche im Plato zu entdecken, so wenig fern, daß vielmehr jeder Vor-

schritt in dieser Untersuchung, zugleich auch eine Annäherung an unser Ziel ist.

Rixner nennt den Aristoteles den umgekehrten Plato [1]), und diese Benennung läßt sich in mehr als einer Hinsicht rechtfertigen, oder interpretiren.

Plato's Schreibart kann als höchst vollendet gelten; das Stylistische erscheint bei Aristoteles fast ganz vernachlässigt [2]), und man kann wohl sagen: absichtlich. Aristoteles will in dieser Beziehung einen Gegensatz zu Plato bilden, und nicht blos aus Laune, sondern aus philosophischen Gründen. Der schöpferische Geist des Platonismus fordert die sinnlich-lebendige Schönheit der Rede; der nüchterne Kriticismus des Aristoteles verbietet sie.

Reich begabt mit genialer Phantasie ist Plato; dem Aristoteles fehlt diese gänzlich [3]); bei jenem ist der Geist im umfassendsten Sinn des Worts das Ausgezeichnetste; diesen charakterisirt der eminenteste und gesundeste Verstand; deßhalb zieht sich das Denken bei jenem ins Supernaturalistische und Mystische, während es bei diesem durch und durch rationalistisch ist und bleibt.

Plato hat seine höchste Freude am Ganzen und Einen; Aristoteles an der Masse und Fülle der scharf gegen einander abgegränzten Einzelheiten; jener erhebt sich über die Natur, dieser versenkt sich in sie, und in die Betrachtung der wirklichen Dinge [4]); schauen will jener, und im reinen Anschaun selig seyn; dieser will lernen [5]), und durch immer neues Lernen ein unauf-

1) Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 233.

2) Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 17.

3) Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 246. Degerando vergleich. Gesch. u. s. w. übers. von Tennemann, 1, S. 110.

4) Daher auch Aristoteles so oft und so treffend alterum ingenium naturae genannt worden ist, welchen Ausdruck ein geistreicher Schriftsteller unlängst auf folgende Weise commentirt hat: Arist. hat nie die Welt in Gedanken, ohne die Gedanken in der Welt zu haben. Schmitthenner üb. Char. und Aufg. unsrer Zeit u. s. w. (Gieß. 1832.) S. 64.

5) πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. etc. Ar. met. 1, 1. — Die Hauptdifferenz zwischen Plato und Aristoteles läßt sich auf die

hörliches Vergnügen sich bereiten [1]); ein unersättlicher Hunger treibt ihn, Kenntnisse und Begriffe zu sammeln, und jede Befriedigung dieses Triebes ist ihm der höchste Genuß [2]).

Plato's Philosophie geht von der Gewißheit aus [3]); die des Aristoteles will sich zu ihr hinarbeiten; dort bildet sie den Anfangspunkt und die Urquelle alles Wissens, hier soll sie der Schlußpunkt werden, und als der Grund des Wissens sich aufzeigen lassen; die Philosophie des Plato spiegelt das hellste, freudigste Ueberzeugtseyn ab; die Philosophie des Aristoteles stellt eine in Achselzucken und Resignirtheit endende Reihe von Untersuchungen dar [4]). Plato zeugt von der Wahrheit, und für sie; Aristoteles sucht und fragt ewig unbefriedigt nach ihr; was jenem ist, will dieser als seyend beweisen, ohne es jedoch zu können!

Dem Plato ist es um das Wesentliche zu thun; dem Aristoteles um das Ursächliche [5]); dort ist der Gehalt und Gegenstand das Bedeutendste; hier die Form und Methode. Der Platonismus ist die Einheit aller Wissenssubstanz der alten Welt; von Aristoteles ist die Gesetzgebung für das wissenschaftliche Forschen aller Zeiten und für alle Disciplinen [6]) ausgegangen; Plato durchbildet und verklärt das Leben [7]); Aristoteles gründet und

beiden Begriffe: Wissenschaft und Wahrheit zurückführen, und an diesen deutlich machen. Beide haben bei Beiden einen total verschiedenen Sinn und Inhalt.

1) *van Heusde* in. phil. pl. 2, 3, p. 68. Ritter a. a. O. S. 18. Reinhold a. a. O. S. 244.

2) Plato nannte den Ar. nur den Leser. Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 5.

3) rep. 7, 518. c. vgl. Jacobi sämmtl. Werke, 2, S. 71.

4) Ritter Gesch. d. Phil. 3, 708 ff. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 2, 95. — Die aristotelische Welt- und Lebensansicht ist ohngefähr dieselbe, wie die des Koheleth.

5) *τὴν σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες.* Ar. met. 1, 1. vgl. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 3, p. 68.

6) Degerando a. a. O. 2, S. 150. „Arist. wurde für die Philosophie, was die Gottheit des Anaxagoras für die Natur gewesen war. Er ordnete einen Stoff, den er nicht hervorgebracht hatte." ebendas. S. 151.

7) Ast Plat. Leben S. 95. *van Heusde* in. ph. pl. 2, 1, p. 6.

beherrscht die Schule [1]); mit Plato schließt sich die Entwickelungsperiode des philosophischen Geistes auf der Stufe der Synthesis von Seyn und Wirken ab; mit Aristoteles beginnt der regressive Gang der zur Selbstständigkeit heraufgebildeten Analysis [2]) durch alles Seyn und Wirken hindurch, in der Sphäre der Reflexion [3]).

Plato philosophirt im Interesse der Gesinnung und für dasselbe; alles Philosophiren ist ihm daher nur Mittel zum Zweck; dem Aristoteles ist das Philosophiren Zweck an sich [4]), und das lebendige Band zwischen Gesinnung und Einsicht reißt er absichtlich entzwei [5]); das Religiöse ist dem Platonismus an- und eingeboren, und recht eigentlich der beseelte Keim, aus welchem sein ganzes Leben sich entfaltet; Aristoteles construirt sich in seinem schon bis zum Ausbau fertigen Wissensgebäude auch eine Art von Theologie, aber aus inhaltleeren Namen und Begriffen.

Dieß sind weder neue, noch unerwiesene Sätze; sie sind

---

1) Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 388.

2) Die Ausdrücke Synthesis und Analysis können leicht mißverstanden werden und Widerspruch erregen, sobald man bei denselben an die sogenannten synthetischen und analytischen Methoden zunächst oder ausschließlich denkt. Denn alsdann wird man sagen: daß beide Philosophen beider Methoden sich bedienten, und daß die analytische dem Plato ganz vorzüglich eigen sey, was allerdings seine Richtigkeit hat. Hier soll aber durch jene Ausdrücke zunächst nur das bezeichnet werden, daß Aristoteles fecirt und anatomirt, während Plato Organisches und Lebendiges in der Welt des Geistes producirt.

3) „Mit Arist. fängt die Periode der Reflexionsphilosophie an." Fries Krit. d. Vern. (a. A.) 1, S. 201. vgl. Köhler Rationalismus und Supernatur. u. s. w. S. 95. „Plato's Schüler Aristoteles, als wollte er den Weg erst bahnen, den seines Lehrers geniale Kraft im Flug zurückgelegt hatte, wandte den ganzen Scharfblick seines Verstandes auf die Oekonomie der Seele, und wurde — — der Vater einer regelmäßigen Kritik und Construction der Wahrheit."

4) Ar. phys. 2, 3. met. 1, 2. u. a. m.

5) Ritter Gesch, d. Phil. 3, S. 10. 48; weßhalb er auch, ganz im Gegensatz zu Plato, keine Unsterblichkeit der Seele lehrt. Ritter a. a. O. S. 386. Zwar hält er diesen Gegenstand in der Schwebe; aber die Consequenz seines Systems läßt über seine wahre Meinung keinen Zweifel zu.

schon oft, und mit gründlichen Nachweisungen versehn, in die Archive der Philosophie und ihrer Geschichte niedergelegt worden; dort wird Jeder dieselben Gedanken, die hier ausgesprochen worden, wieder finden, nur anders ausgedrückt. Ob andre Denker das Wesentliche der besprochenen Heterogeneität schärfer erfaßt, und bestimmter ausgedrückt haben, wenn sie Plato den Philosophen der Vernunft, Aristoteles den des Verstandes nennen [1]), wenn sie jenen vom Unbedingten zum Bedingten fortschreiten lassen, und diesen umgekehrt [2]), wenn sie den Platonismus als Intellectualismus charakterisiren, und den Aristotelismus als Empirismus [3]), oder wenn sie den Plato zu den Idealisten zählen, und den Aristoteles zu den Realisten, ꝛc. ꝛc. — dieß zu ermitteln und zu beurtheilen bleibe dem kritischen Scharfsinn der Leser überlassen; wir wollen zum Schluß der versuchten Charakteristik nur noch die eben so klare, als in der Hauptsache höchst gelungene Darstellung dem Gesagten anfügen, in welcher Göthe die beiden Heroen der Philosophie und ihre Verdienste gezeichnet hat [4]):

„Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wie-

---

1) Socher Grundriß d. Gesch. d. phil. Syst. S. 66. und 74.

2) Rixner Gesch. d. Phil. 1, S. 233. Oder wie Tennemann: „Plato ging vom Allgemeinen zum Besondern, Aristoteles vom Besondern zum Allgemeinen." Grundriß d. Gesch. d. Phil. 5t. A. S. 139. — Fast dasselbe Verhältniß, wie im Gebiet der Speculation zwischen Aristoteles und Plato, hat sich im Gebiet der Naturbetrachtung zwischen den zwei ausgezeichnetsten Naturforschern unsres Jahrhunderts wiederholt, zwischen Cuvier und Geoffroy de St. Hilaire. Vgl. hierüber Göthe nachgelass. Wke, 10, S. 202 ff.

3) Plato und Arist. oder d. Uebergang vom Idealismus zum Empirismus. Amb. 1804. vgl. Schelling Phil. und Rel. S. 32.

4) Göthe Farbenlehre (Tüb. 1810.) 2, S. 140.

der theilhaft zu werden. Alles was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag.

Aristoteles hingegen steht zur Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier, und soll hier schaffen und wirken. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht [1]." —

Und so wird es denn nunmehr einleuchtender als vorher geworden seyn, wie es kam, und gar nicht anders kommen konnte, als daß Aristoteles kein sonderliches Wohlgefallen an der Philosophie des Plato fand, und dasjenige am meisten an ihr tadelte, was er am wenigsten begriff. Was Plato als Erkanntes aussprach, das fiel dem Aristoteles niemals in die Augen, weil er niemals dahin sah, wohin Plato's Augenmerk unablässig gerichtet war, und weil seiner anders organisirten Sehkraft dasjenige sich niemals offenbarte, was dem Plato immer zuerst ins Auge des Geistes leuchtete. Wie hätte doch also Aristoteles dem Plato zugeben können, daß er die Wahrheit verkündige, wenn dieser von Dingen sprach, die für jenen durchaus nicht existirten?

Den Kern der platonischen Philosophie bildet die Lehre von den Ideen; die stärkste Polemik des Aristoteles ist gegen diese Ideen gerichtet, und Aristoteles ist glücklich in dem Wahn, die Nichtigkeit und absolute Unhaltbarkeit dieser Ideen auf das Bün-

---

1) Ohngefähr dieselben Gedanken deuten die schönen Epigramme auf Plato's und Arist. Büsten an; in d. Uebers. v. Herder, sämmtl. Wke, z. Liter. und K. 10, S. 104. Trefflich hat auch Raphael den Plato und den Arist. in seiner Schule zu Athen charakterisirt, indem er den Plato begeistert zum Himmel blickend, den Aristoteles scharf zur Erde niedersehend dargestellt hat.

digste erwiesen zu haben[1]). Er hat aber in der That durch seinen Vernichtungskampf gegen sie nichts zerstört, als die plumpen Thongefäße, die sich seine etwas unbeholfene Einbildungskraft von den platonischen Ideen gemacht hatte. Aristoteles, nichts als Begriffe und Ursachen suchend und sehend, faßte auch die Ideen des Plato in keiner andern, als in der Begriffsform des Ursächlichen auf, und da konnte es denn freilich nicht fehlen, daß ihn ein gewaltiger Abscheu vor diesen logischen Gespenstern befiel.

Womit man umgeht, sagt das Sprüchwort, das hängt Einem an. Plato konnte das Göttliche nicht los werden; Aristoteles das Natürliche nicht. Die Physik des Plato ist so zu sagen nur eine verdichtete Theologie; und die Metaphysik des Aristoteles ist im Grunde nichts anders, als eine verdünnte, sublimirte Physik[2]).

Wie sehr auch Plato und Aristoteles sich bemühn, in ihrer Philosophie das Eine und das Andre zu fassen und darzustellen, so ist doch nicht zu verkennen, daß das Andre bei dem Einen, und das Eine bei dem Andern ein wenig zu kurz kommt; bei Plato die Wirklichkeit[3]), bei Aristoteles die Idee[4]). Plato abstrahirt

---

1) *τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω, τερετίσματα γάρ ἐστι.* anal. post. 1, 19. vgl. eth. Nic. 1, 4. met. 1, 7. u. a. m. Auch Diogenes machte sich über die Ideen des Plato lustig. Diog. La. 6, 53. — Vgl. die Apologie der platon. Ideen gegen die Angriffe des Aristot. von Attikus, bei Eus. pr. ev. 15, 13. p. 815. (ed. Vig.)

2) *v. Heusde* in. phil. pl. 2, 3, p. 79.

3) Man würde übrigens gewaltig irren, wenn man dächte, das Sinnliche und Physische sey bei Plato ganz spiritualistisch. Schon oben ist bemerkt worden, und weiter unten wird es noch bestimmter sich herausstellen, daß Plato keineswegs ein Spiritualist oder Idealist sey, dem das Physische wenig oder nichts gelte. Wenn Göthe's vorhin angeführte Worte diesen Sinn hätten oder haben sollten, so müßten wir stark dagegen protestiren. Mit Recht sagt Jacobi, daß Plato's Lehre nicht entfernter vom Materialismus sey, als vom Idealismus. (sämmtl. Wke, 3, S. 460.) vgl. hiezu Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 716.

4) „Alles außer Gott ist dem Aristoteles nur Materie.“ Ritter a. a. O. S. 717.

zu sehr von dem Vielen, indem er auf das Eine reflectirt, und Aristoteles kann nicht wieder mit ganzer Kraft zum Einen sich erheben, weil er sich zu tief in die Betrachtung des Einzelnen eingelassen hat; dort fehlt es der Welt, und hier dem Himmel an innerer Wahrheit; bei Plato hat das Irdische, und bei Aristoteles das Göttliche mehr eine Wort- und Gedanken- als eine Sach- und Thatexistenz.

Hieraus geht denn nun wohl der hohe Werth und die absolute Nothwendigkeit des aristotelischen Antagonismus gegen Plato zur Genüge hervor; und wir wissen nun, was die Geschichte wollte, als sie in Plato und Aristoteles zwei gleich große, und gleich unentbehrliche, aber doch entgegengesetzte Geistesrichtungen sich entfalten ließ. Und noch anschaulicher, als in theoretischer Beziehung, tritt der unendlich wichtige Dienst, welchen Aristoteles der Welt zu leisten hatte, in praktischer Hinsicht hervor, und diese Seite des Verhältnisses, an sich überhaupt, und für unsern Zweck besonders die wichtigste, ist von den bisherigen Erörterern desselben am wenigsten berücksichtigt und beleuchtet worden. Wir wollen sie, mit wenig Worten, so gut als möglich ins Helle setzen.

Die höchste Vervollkommnung des Menschen und seines Geistes ist nur in und mit der Freiheit denkbar, oder sie besteht vielmehr in dem wahrhaftigen Freiseyn, das wiederum mit dem ewigen Leben identisch ist. Alles also, was den Geist im großen Ganzen der Menschheit, wie im einzelnen Menschen an seiner Freiheit hindert, was ihn fixirt und krystallisirt, was ihn befangen macht und einnimmt, was zum Abgott für ihn wird, über welchen hinaus er nichts denkt und begehrt, ist natürlich jener Vervollkommnung nachtheilig und hinderlich. Nun kann aber nicht blos das Böse dem Geist ein solches Hinderniß werden, sondern auch das Gute; und das letztere, wenn es zur Fessel des Geistes wird, ist weit schwerer zu brechen und zu überwinden, als das erstere. Das erkennen und begreifen leider! die Wenigsten! Und daher rührt der gefährlichste Theil des Unglücks unsrer Zeit. Die Menschen, von den Herrlichkeiten der Cultur und Ci-

vilisation enthusiasmirt, bilden sich ein, es brauche nur das Gemeine, Rohe, Schlechte, Sittenlose und Dumme entfernt zu werden, dann werde ein unaufhaltsames Fortschreiten zum Vernünftigen und Göttlichen wie von selbst erfolgen. Sie sehen nicht, daß das Schöne und Gute gerade um so gefährlicher für die Geistesfreiheit und Veredlung wird, je reiner, edler und glänzender die Form ist, in der es erscheint [1]); und wenn man ihnen dieses sagt, so glauben sie es nicht. Und doch lehrt es die tägliche Erfahrung, daß es weit schwerer hält, einen Tugendstolzen zu bekehren, als einen Lasterhaften; und daß man viel leichter einen Zöllner von seiner Unwissenheit überführen kann, als einen Schriftgelehrten.

Gerade das geistig Hohe und Vortreffliche bringt dem Bildungsgang des Menschen wie der Menschheit auch die größte Gefahr, indem es eine lebhafte und edle, aber auch leicht befangen machende Begeisterung erzeugt, der das Hohe als das Höchste gilt. —

Diese Gefahr war mit dem Platonismus mehr, als mit irgend einem andern System verknüpft. Denn nie hat sich der unsterbliche Geist der Philosophie herrlicher und idealischer krystallisirt, als in ihm. Wir können auch die lähmenden Wirkungen seines himmlischen Glanzes auf die Seelen der Menschen nicht verkennen. Die platonischen Ideen sind in alten und neuen Zeiten gar Manchem das geworden, was den Vöglein unter dem Himmel die Leimruthen sind. Sie haben nicht drüber hinaus kommen können, und also die freie Beweglichkeit ihres Geistes eingebüßt [2]). Darum war es durchaus nothwendig, daß sich dem platonischen Enthusiasmus gegenüber der Kriticismus des Aristoteles erhob, und jener centrifugalen Richtung mit centripetaler Kraft entgegen=

---

1) vgl. Dion. ar. übers. v. Engelhardt 2, S. 9. und besonders die treffliche Stelle in Tauler's Predigten, (Bas. 1521.) Bl. 42. Siehe auch dess. med. anim. herausg. v. Casseder, S. 20.

2) Daß die Polemik des Aristoteles gegen den Platonismus zum Theil aus diesem Grund hervorgegangen sey, hat Ritter bemerklich gemacht. Gesch. d. Phil. 3, S. 383.

wirkte, um dem Menschengeist seine bedrohte Besonnenheit zu wahren, und ihm den Zugang zur Freiheit offen zu erhalten.

Wehe der Welt, wenn es ihr jemals gelingt, das Hohepriesterthum des ächten Platonismus im Gebiet des Geistes ganz zu stürzen, um die goldnen selbstgemachten Kälber aus empirischen Stoffen und Begriffsformen der Aristotelik als die alleinigen Götter anzubeten; aber wehe ihr nicht minder, wenn dem göttlich-geistigen Leben des platonischen Weltbewußtseyns gegenüber die kritische Meisterkraft und Thätigkeit des aristotelischen Sach- und Menschenverstandes wirksam zu seyn aufhörte!

„Was sind nun also Plato und Aristoteles? Diener sind sie, wie der Herr einem Jeglichen zu seyn gegeben hat." (1 Kor. 3, 5.

Zweites Capitel.

Andeutungen zu einer lebendigen Wahrnehmung der Größe Plato's.

An das negative Verfahren bei der Werthbestimmung des Plato muß sich ein positives nothwendig anschließen. Haben wir die Hindernisse wegzuräumen uns bemüht, welche der Auffassung seiner wahren Größe und Bedeutsamkeit entgegenstehn, so müssen wir nunmehr einen Standpunkt einzunehmen suchen, der uns diese Größe deutlich erblicken läßt. Und dieß um so mehr, als wir eines lebendigen Eindrucks von derselben gar sehr bedürfen, wenn wir unsern eigentlichen Zweck erreichen wollen. Wir wollen das Christliche in ihm und in seiner Philosophie erfassen. Der Begriff des Christlichen ist aber mit dem Begriff des wahrhaft Großen und Bedeutungsvollen so nahe verwandt, daß wir durch diesen in der Regel schnell und sicher zu jenem gelangen. Namentlich ist dieß bei Plato der Fall; in dem, was ihn als groß erscheinen läßt, schimmert das Christliche fast überall hindurch.

Die vollständige Erkenntniß von der Größe eines Mannes und seines Geistes geht aus einer zwiefachen Betrachtung hauptsächlich hervor; aus der Betrachtung seiner Thaten, und

seiner **Mittel**. Um ein vollständiges Bewußtseyn von Plato's welthistorischer Größe zu gewinnen, müßten wir demnach **zuerst** einen umfassenden Begriff zu erlangen suchen von dem, **was** Plato **gewirkt** und **geleistet**, und dann **zweitens**, **womit** und **wodurch** er diese Leistungen **hervorgebracht** hat, durch welche inneren und äußeren Bedingungen er **das** geworden ist, was er war und ist. Wollten wir das Erstere erkennen, so müßten wir die Blicke von ihm aus in die Breite und Weite lenken, und auf das, was sich seinen Leistungen Aehnliches neben und nach ihm zeigt; wir müßten ausmessend und abwägend, unterscheidend und vergleichend zu Werke gehn; denn der Grad der Größe kann ja nur dadurch bestimmt werden, daß wir mehrere Größen neben einander betrachten. Das Letztere zur Einsicht zu bringen, müßten wir von ihm aus zunächst in seine Vorzeit, und dann in sein eignes Innere blicken, und müßten auf die Anregungen und Förderungen sowohl, die er von außen und innen empfing, als auch auf die Hemmungen und ungünstigen Umstände achten, mit denen er in und außer sich zu kämpfen hatte.

Welch ein ganz anderes Urtheil, als jetzt, würden wir dann über Plato zu fällen im Stande seyn, wenn eine gründliche und genügende Erörterung dieser Momente statt gefunden hätte! wenn das Verhältniß des Platonismus nicht blos zu der Philosophie seiner Zeit und der unsrigen, sondern auch zur Bildungsgeschichte des menschlichen Geistes, und der Menschheit überhaupt ausgemessen und bestimmt wäre! wenn sich die platonische Philosophie in ihrer genetischen Beziehung auf die alte heidnische Vorwelt, auf den Orientalismus einerseits, und den Hellenismus andrerseits, und ganz besonders auf den Atticismus deutlich herausstellte! wenn ein anschauliches Bild von Plato, dem Griechen, dem Menschen, dem Philosophen vor uns stände! wenn wir der Entfaltung seiner Ideen aus seiner geistigen Organisation, so wie aus seinen Studien und Erfahrungen, und aus sonstigen befruchtenden Einwirkungen möglichst genau nachkommen könnten [1])!

---

1) Folgende Punkte und Verhältnisse, von denen, den Gränzen unsrer Aufgabe gemäß, in der gegenwärtigen Schrift, nur einige genauer erwogen,

Aber eine Construirung des Begriffs von Plato's Größe von so umfassender Art, würde die Gränzen unsrer gegenwärtigen Aufgabe, und unsre Kräfte bei Weitem übersteigen. Wir müssen und wollen uns mit einigen Andeutungen begnügen, die etwa zum weiteren Nachforschen anregen können. Das aber wollen wir uns angelegen seyn lassen, daß unsre Wahrnehmung der Größe Plato's, wie unvollständig sie auch immer seyn mag, eine lebendige sey oder werde!

Dem lebendigen Erkennen steht das todte Hinnehmen einer entgegengebrachten Vorstellung gegenüber. Lebendig ist diejenige Erkenntniß, die mit einer hellen geistigen Empfindung derjenigen Sache sich verknüpft, um welche es sich handelt. Nur was von einem zuerst beseelten Punkt in unserm Bewußtseyn aus, das ganze Leben unsres Bewußtseyns klar und merklich durchdringt, können wir ein wahrhaftes Lernen oder Verstehen nennen.

Versuchen wir es demnach, denjenigen Punkt unsres Bewußtseyns zu treffen, in welchem sich aus einem empfangnen le-

---

andre blos berührt, einige gar nicht berücksichtigt werden konnten, würden demnach hauptsächlich zu erörtern seyn:

1) Verhältniß der Philosophie zum Hellenenthum überhaupt,
2) zur attischen Geschichte ins Besondre;
3) Naturindividualität des Plato; seine Erziehung, Reisen, Studien, Schicksale;
4) Einwirkungen philosophischer Schulen auf Plato, und die Bildung seines Systems; zunächst Einwirkung des Sokrates und der Sokratiker;
5) der Pythagoräer, Eleaten, Sophisten.
6) Verhältniß Plato's zu dem Leben seiner Zeit, und zu dem Volk;
7) zu den alten Dichtern, und Mysterien;
8) zur ersten, und zur spätern Akademie;
9) Vergleichung des Platonismus mit den bedeutendsten philos. Erscheinungen nach ihm; besonders mit der Aristotelik; mit dem Stoicismus und dem Neuplatonismus;
10) Abmessung des Platonismus und des Christenthums gegen einander;
11) Einfluß des Platonismus auf die gesammte Philosophie und auf die Geschichte der Literatur,
12) auf die Geschichte der Menschheit, und der menschlichen Seele.

bendigen Eindruck die Ahnung von Plato's Größe immer heller und mächtiger entfaltet!

Schwerlich wird das Gefühl einer außerordentlichen Größe der erste Eindruck seyn, welchen Plato auf uns, bei der ersten Bekanntschaft, die wir mit ihm machen, hervorbringt. Dieß ist vielmehr wohl ziemlich allgemein das Gefühl einer getäuschten Erwartung. Denn überhaupt pflegt der Eindruck von den Gegenständen, die uns lange Zeit als groß und herrlich gerühmt worden sind, hinter den Vorstellungen zurück zu bleiben, mit welchen wir zu ihrer Beschauung herantreten. Viele freilich wollen dieß weder sich, noch Andern gestehn, indem sie sich schämen, dasjenige kalt und empfindungslos betrachtet zu haben, worüber sich Andre mit Wärme und Entzücken äußern; und diese falsche Schaam wird denn nur gar zu leicht eine Quelle der Unwahrheit gegen Andre, und gegen sich selbst! man lügt sich und Andern Empfindungen vor, die man nicht gehabt hat!

Mit nicht geringen Erwartungen nehmen wir Plato's Schriften zur Hand. Wie gespannt sind wir schon auf den Genuß, den uns sein von Alters her gerühmter Styl verschaffen soll! Haben wir ihn nicht oft und frühzeitig die attische Biene nennen hören? Knüpft sich nicht an diesen Namen die Erinnerung an die artige Fabel von dem Bienenschwarm, der sich auf die Lippen des am Hymettus schlafenden Knaben niedergelassen haben soll [1])? War es nicht sprichwörtlich bei den Alten, — bei ihnen! die doch fürwahr in diesem Betracht als sachverständige Richter gelten können! — daß Zeus, wenn er hätte griechisch reden wollen, wie Plato gesprochen haben würde [2])?

Kaum dürfte aber die gerühmte Schönheit des platonischen Styls einem uneingenommenen Gemüth auf den ersten Anblick einleuchtend werden. Zwar wird es eine gewisse Feinheit, Fülle,

1) Val. Max. 1, 6. Plin. h. n. 11, 9.

2) Amm. Marc. 22, 16. Cic. or. 3. 19. vgl. de Or. 1, 11; 3, 34. u. a. m. — Er wurde auch, wegen der Schönheit seiner Darstellung der Homer unter den Philosophen genannt. Cic. tusc. 1, 32. Vgl. über seinen Styl Quint. inst. 10, 1.

Kraft und Lebendigkeit des Ausdrucks nicht verkennen können; aber im Allgemeinen wird es die hohe Befriedigung nicht empfinden, die es sich versprach; und manches Einzelne wird ihm nichts weniger als lobenswerth erscheinen. Besonders wird es an einer gewissen, unnöthig scheinenden Breite öfters Anstoß nehmen; so ganz unrecht, meint es dann wohl, mögen die Tadler und Gegner unter Plato's Zeitgenossen doch nicht haben, wenn sie seinen Namen von der Breitflüssigkeit seines Vortrags und seiner Schreibart ableiten [1]).

Auch die gerühmte Sokratische Unterredungsweise, für welche doch die platonischen Dialoge als Quelle und Muster gelten, wird bei Vielen den gehegten Erwartungen nicht ganz entsprechen. Unsere moderne Katechetik bezeichnet es als einen Fehler, wenn die Fragen so gestellt werden, daß nur mit Ja und Nein darauf geantwortet werden kann. Und ganze Seiten lang vernimmt man von denen, mit welchen der Sokrates des Plato spricht, nichts, als ganz kurze Bejahungs- oder Verneinungs-Formeln. Zwar stößt man nicht selten auf wirklich unübertreffliche Entwickelungen der Begriffe, die durch ein eben so gemessenes und gerades, als klares und lebendiges Fortschreiten höchlich erfreuen; — man denke nur an das Gespräch über die Lehrbarkeit der Tugend im Protagoras, an den Beweis des Satzes im Gorgias, daß Unrecht leiden besser sey, als Unrecht thun, an das Herausfragen des mathematischen Lehrsatzes im Meno [2]) u. a. m. —

1) διὰ τὴν πλατύτητα τῆς ἑρμηνείας. Diog. La. vit. Pl. (Pl. ed. bip. 1, p. IV.) — Plato hieß eigentlich Aristocles. Andre Ableitung seines Namens von πλάσαι bei Athen. deipn. 11, p. 505. — Das Ueberfließende und Luxuriöse des plat. Styls tadelt auch Dion. Halic. in s. Brief an d. Pompejus; siehe bei *Bruck.* hist. phil. 1, p. 655. So tadelte Dicaearchus das φορτικὸν im Phädrus; Olympiodorus suchte es mit dem jugendlichen Alter zu entschuldigen, in welchem Plato diesen Dialog geschrieben. Diog. La. 3. 38.

2) Ast (Plat. Leben S. 403.) tadelt diese Stelle, vielleicht etwas zu herb: „dieses Probestück der sokratischen Mäeutik ist sehr schlecht ausgefallen.“ u. s. w. Gewöhnlich wird es sehr hochgestellt, weßhalb auch Biester bei seiner durch Friedrich d. Gr. veranlaßten Ausgabe platonischer Dialoge den Meno als Fundament oder Katechismus der Denklehre wählte.

aber leugnen läßt sich doch nicht, daß in vielen Dialogen nichts entwickelt wird, und daß sich die Antwortenden nur zuhörend und zustimmend, also passiv verhalten [1]).

Und wenn nun die Art des Vortrags, wenigstens im Anfang der Bekanntschaft, die günstige Meinung für Plato eher herabstimmt, als erhöht, so muß dieses bei der Betrachtung der Gegenstände und Materien, welche in den Dialogen verhandelt werden, wohl noch mehr der Fall seyn. Denn wenn man Plato als einen der tiefsten und geistreichsten Denker oft hat rühmen hören, so macht man sich doch wohl auf die Erörterung der tiefsten und bedeutendsten Fragen bei ihm gefaßt, und hofft über die höchsten und interessantesten Probleme Aufschluß bei ihm zu erhalten. Nun findet man zwar allerdings in seinen Werken sehr schöne und lichtvolle Gedanken über die göttliche Weltordnung, über den Adel und Werth der Tugend, über die Unsterblichkeit der Seele, und ihre Seligkeit im reinen Anschaun des Göttlichen und Ewigen; meistentheils sind aber diese Dinge mehr in eine dämmernde Ferne gestellt, statt daß sie den Vordergrund der Untersuchungen einnehmen und ausfüllen sollten; und ein großer Theil seiner Dialoge bezieht sich nicht unmittelbar auf diese, sondern auf ge-

1) Die auffallende, innere und äußere Verschiedenartigkeit der platonischen Dialoge, hat seit den ältesten bis auf die neusten Zeiten verschiedene Eintheilungen derselben in mehrere Classen hervorgerufen. vgl. Ast Plat. Leben, S. 43. — Lediglich in Absicht auf ihren stylistischen Charakter, und abgesehn von ihrer übrigen Beschaffenheit, wird sich der Leser, sie in drei Hauptclassen zu bringen, gar bald bewogen fühlen; nemlich in die der vollendet dramatischen, in die der trocken untersuchenden, und in die der mittelmäßig belebten, oder eine gewöhnliche Unterredungsweise führenden. Die der 1st. und 2t. Classe stehen weit von einander ab, die der 3t. nehmen die Mitte ein. Nur bei denen der 1st. Classe ist die dialogische Form mit unnachahmlicher Meisterschaft gebildet; bei denen der 2t. und 3ten hat Plato das Dialogische fast ganz und gar, oder großentheils vernachlässigt. Gespräche aus diesen beiden Classen muß man also nicht nehmen, wenn man die Schönheit des platonischen Dialogs empfinden, oder ein Urtheil darüber fällen will. Die Erörterung der Gründe, die den Plato zu so verschiedner Behandlungsweise der dialog. Form, und zur Dialogisirung seiner ganzen Philosophie bewogen, gehört nicht hieher.

wöhnliche, und dem gewöhnlichen Leben näher liegende Gegenstände [1]). Wen, der aus den Schulen und Werken unsrer Philosophen an's Studium des Plato sich begiebt, sollte es nicht ein wenig wundern, bei ihm, statt rein metaphysischer und speculativer Erörterungen, weit ausgesponnene Unterredungen über den stylistischen Werth rhetorischer Producte, über die Natur des Vergnügens, über Tapferkeit und Mäßigung, über Sprachgebrauch und Etymologie, über Freundschaft und Liebe u. dgl. mehr zu finden? Interesse haben ja freilich auch diese Verhandlungen wohl; die Weisheit gewähren und offenbaren sie doch aber, wie es scheint, nicht, die man von dem weltberühmten Philosophen erwartete, und zu erwarten berechtigt war!

Um so weniger, als fast sämmtliche Dialoge zu keinem befriedigenden Abschluß gelangen, zu keinem klaren und handlichen Ergebniß führen, wie schon Cicero bemerkt und beklagt hat [2]). Fast die meisten Unterredungen brechen da ab, wo die Verhandlung am anziehendsten wird, und wo man auf die vollständige Lösung der gestellten Aufgabe hofft. Die Sprechenden kommen nach langen Hin- und Herwendungen der Rede doch zu keinem Ziel, und scheinen, trotz aller versuchten Fassungen des rechten Begriffs, ihr Bewußtseyn doch mit nichts Anderem bereichert und erweitert zu haben, als mit dem deutlichen Erkennen ihres eignen Nichtwissens, und der Unhaltbarkeit der fremden, bisher geltenden Meinungen. Erfreulich ist es nun für ein forschbegieriges und

---

1) Auch die Bibel stimmt die Gefühle gar mancher Leser herab, weil sie ihre Erwartungen täuscht hinsichtlich der religiösen Lehren und Aufschlüsse. Denn gar Viele erwarten von einem Buch, welches göttliche Offenbarung heißt, die Mittheilung ganz außerordentlicher Aufschlüsse, und Befriedigung ihrer speculativen Wißbegierde. Wenn sie nun finden, daß die Bibel wenig eigentliche Lehren über die göttlichen Dinge, und dagegen viel Geschichtserzählungen von anscheinend geringen Ereignissen giebt, so werden sie verdrießlich, und wollen es ihr weder glauben noch zugeben, daß sie Offenbarung sey oder enthalte. vgl. hierüber Hamann's Werke 1, S. 72.

2) Cic. ac. qu. 1, 12. in platonicis scriptis nihil affirmatur, in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.

auf wahre Belehrung gespanntes Gemüth durchaus nicht, mit der nur noch bestimmter, als zuvor gefühlten Leere im Geist davon zu gehn. Man fühlt in dieser Hinsicht etwa dasselbe Mißbehagen, als wenn dem zur Nachtzeit Suchenden das Licht gerade in dem Augenblick verlöscht, wo es ihm am nöthigsten war, und am hülfreichsten hätte werden können.

Mögen es nun diese oder andre Punkte seyn, welche eine gewisse unbehagliche oder ärgerliche Stimmung in der Seele dessen hervorrufen, der mit freudigen Erwartungen den platonischen Lehrsaal betrat: genug, es ist eben so natürlich, als wie wir bald sehn werden, erklärlich, daß wir uns durch Plato anfangs keineswegs vollkommen befriedigt und erbaut fühlen. Denn es verhält sich mit dem Geschmack an geistigen Vortrefflichkeiten ziemlich eben so, wie mit dem sinnlichen Geschmack an sogenannten Delicatessen. Demjenigen, der sie zum erstenmal genießt, wollen sie nicht recht munden; nur dann erst weiß er ihren Werth zu schätzen, wenn er durch mehrmaliges Genießen die rechte Geschmacksfähigkeit für dergleichen Dinge in sich hervorgebildet hat.

Wie nun aber die Sonne, wenn sie ihren niedrigsten Standpunkt im Winter erreicht hat, von diesem aus allmählig wieder zu ihrer sommerlichen Kraft und Höhe emporsteigt, so wird sich auch wohl unser Gemüth von jener kritischen Herabstimmung zu einer allmählig wachsenden Erkenntniß und Empfindung des wahrhaft Großen im Plato erheben, wenn es nemlich Vernunfttreue genug besitzt, um die ersten ungünstigen Eindrücke ruhig auszuhalten und zu überwinden. Denn das ist wohl ziemlich das größte Unheil in unsrer, die Vernunft mit Worten preisenden, und mit Thaten höhnenden Zeit, daß man nicht ihre Treue, sondern die Launenhaftigkeit des eitlen Verstandes ehren, und ihm unbedenklich alle Opfer bringen zu müssen glaubt, die er despotisch fordert. Die gerühmte Stärke unsres kritisirenden Verstandes besteht gar häufig in nichts Anderem, als in seiner innern Schwäche und Widerstandslosigkeit; unfähig, den ersten starken Eindrücken sogenannter einleuchtender Wahrheiten gegenüber sich zu behaupten, giebt er den andringenden Zweifeln Alles

Preis, was sie ihm entreißen wollen, und sucht seine Unfähigkeit, sie gebührend abzuweisen, gar schlau hinter dem Anschein eines scharf prüfenden Verfahrens zu verstecken, welches die Unhaltbarkeit des unbedenklich Hingegebnen dargethan habe. Daß alle göttliche Wahrheit, wie Göthe treffend bemerkt [1]), von vorn herein widerhaarig sey, und ihrer Natur nach seyn müsse, wird entweder geradezu geleugnet, oder unbeachtet gelassen und vergessen.

Was wird nun wohl zuvörderst im verstimmten Leser seine gesunkene Freude am Plato wieder heben und neubeleben können?

Wir Deutschen haben von Haus aus viel Sinn für's Ernste und Moralische. Und so ist denn der sittliche Ernst des Plato wohl ganz besonders geeignet, wohlthuend auf uns zu wirken. Auf den Adel seiner Seele, auf die Strenge und Reinheit seiner Gesinnung, auf seinen Ernst und Eifer für alles Schöne und Gute haben wir schon oben gebührend hingeblickt (S. 62.); und wir dürfen daher nur an seine sittliche Liebe zu den höchsten Gütern unsres Lebens, und an den männlich wackern Zorn zurück denken, der ihm aus den Augen blitzt, wenn er dem Schlechten und Gemeinen kämpfend entgegentritt, um eine Wendung unsrer Ansichten über ihn zu seinen Gunsten in unsrer Seele zu bewirken.

An diesen ersten kleinen Kern der Bewunderung oder Anerkennung des sittlich Großen im Plato, treten dann wohl bald andre Elemente heran, aus denen sich eine bessere Vorstellung auch von seiner schriftstellerischen und philosophischen Größe bildet.

Wen in einer empfänglichen Stunde und Stimmung der volle frische Anblick jenes unvergleichlichen Bildes erfreut, welches Plato im Phädrus von dem Roßgespann im himmlischen Leben der Seele entworfen hat [2]), und wer mit ungetheilter, unbefangner Seele dem Eindruck ganz sich hingiebt, welchen die wunder-

1) Göthe nachgelass. Wke, 9, S. 73.

2) Phaedr. 246. b. ff. — Das Bild ist ohne Zweifel mit Hinblick auf homerische Stellen entworfen; Il. 1, 423; 16, 145; 17, 443; 24, 277. u. a. m.

voll glänzende, und doch so mysteriöse Pracht dieses Bildes hervorzubringen fähig ist: — wird er sich nicht mächtig ergriffen, und seine ganze Seele wie von Geist und Feuer durchdrungen fühlen? Wird er nicht, je mehr er dieß Gefühl sich auszulegen, und in ein klares Bewußtseyn sich umzusetzen strebt, um so mehr auch staunend inne werden, welche Stoffe und Kräfte bei diesem Erzeugniß des platonischen Geistes auf das Glücklichste zusammenwirkten, um so mächtige und so harmonische Gedankenschwingungen in allen verwandten Seelen aller Jahrhunderte hervorzubringen?

Der hohe Flug der platonischen Begeisterung, von welchem wir Mancherlei gehört haben [1]), — hier empfinden wir seine lebendige Gegenwart und Macht. Die dichterische Fülle und Schönheit seiner Sprache, die uns an manchen Stellen seiner Werke zu fehlen schien, — hier tritt sie uns in ihrer ganzen Herrlichkeit entgegen. Die geistvolle Tiefe seiner Gedanken, von der wir uns nicht überall in seinen Schriften angezogen fühlten, — hier enthüllt sie uns mit einem male ihren kaum zu ergründenden Reichthum!

Was eine gelungene Ouvertüre für ein gutes Tonstück, das ist der Phädrus für Plato's Werke. Ist uns der Sinn und Geist dieses Dialogs hell im Bewußtseyn aufgegangen, dann werden wir uns bald im Gebiet des platonischen Geistes und Strebens zurecht finden, und die eigenthümlichen Vortrefflichkeiten desselben erkennen und verstehen lernen. Denn wir werden, je tiefer wir in den Gehalt des Phädrus eindringen, desto deutlicher auch wahrnehmen, daß es keineswegs weder die hohe Begeisterung, noch die poetisch schöne Diction ausschließlich oder hauptsächlich ist, was uns beim Lesen dieses Gesprächs so ungemein ergreift. Ginge unsre Empfindung von diesen beiden Motiven zunächst oder ausschließlich aus, so würde sie mehr eine flüchtige Wallung seyn, als ein steigendes Wohlgefallen des Geistes. Sie ist aber das

1) vgl. *Hansch* de enthusiasmo Plat. Leipz. 1716. 4. *van Heusde* in. phil. pl. 1, 1, p. 124 ff.

Letztere. Wie sehr auch das Herz für jenen jugendlichen Erguß eines reichen Geistes erwärmt seyn, und für die Schönheiten desselben zeugen und sprechen mag, der Geist, und die ruhig besonnene Betrachtung legen ein nicht minder sprechendes Zeugniß dafür ab.

Bei allem Feuer und Flug der Gedanken — welch' eine Haltung und Besonnenheit! Bei diesem Strom und Drang von Bildern, — welch' ein klarer und umsichtiger Gedankengang! Bei dem tiefsinnigen Ernst jener alten Mythen und Philosopheme, — welch' eine frische Anmuth und Grazie in der Darstellung! In diesen Dichtungen der Phantasie, — welche Wahrheit! welche Natur! Es ist unmöglich, daß die Seelenzustände derer, die von der Liebe ergriffen und getroffen sind, durch irgend eine Kunst oder Sprache treuer, lebendiger, wahrer [1]) geschildert werden können, als es im Phädrus geschehn ist. Es ist, als hätte das Bewußtseyn eines Liebenden sein eignes Innerste erfaßt und offenbart.

Und ist es denn blos die treue Abspiegelung eines rein menschlichen Gefühls, was diesem Dialog die innere Wahrheit giebt, mit welcher er unser Gemüth anspricht? Weckt er denn nicht einen Ton in unsrer Brust, der zwar oft lange schläft, ja zuweilen für immer in unserm Innern verklungen zu seyn scheint, der aber, einmal angeregt, nicht blos das ganze innere Leben fort und fort durchzieht, sondern auch als der Grundton unsrer Seele und unsres wahren Wesens in freudiger Gewißheit von uns anerkannt wird? Die Seele hört so gern von ihrem himmlischen Ursprung erzählen; und sie weiß und fühlt auch, sobald man ihr nur auf die rechte Weise davon erzählt, daß diese Rede die lauterste Wahrheit sey, wie poetisch und mystisch sie auch sonst klingen mag!

Lassen wir uns nun nach so mächtigen und nachwirkenden Eindrücken, auf ein genaueres Studium der platonischen Werke ein, so finden wir allgemach, daß sie wirklich die hohen Vorzüge haben, die man in alten und neuen Zeiten ihnen beigelegt hat.

---

1) vgl. Ast Plat. Leben, S. 99.

Vergleichen wir, was den Styl und die Darstellung betrifft, das letzte und reifste Werk des platonischen Geistes mit seinem ersten und schwunghaftesten, die Republik mit Phädrus, so können wir nicht umhin, bei allem dichterischen Glanz des letztern, dennoch die Republik stylistisch höher zu stellen als diesen [1]). Denn die Republik besitzt alle Schönheiten jenes jugendlichen Productes, ohne seine Fehler zu haben. Noch glüht das Feuer des Geistes ungeschwächt, das jenes schuf; noch strömen die reichsten Bilder aus den frischen Quellen der Phantasie; noch bewegt sich im sichern Gang die Rede mit ungezwungener Anmuth fort. Aber wenn dort der Schwung der Gedanken dem Excentrischen zum Theil nahe kam, so bewegt er sich hier in gleichmäßigerer Besonnenheit, ohne jedoch an innerer Schwungkraft einzubüßen. Wenn dort die Pracht der Darstellung und des Ausdrucks hin und wieder ins Luxuriöse ging, so erscheint sie hier, in gehaltener Mäßigung, ohne jedoch ins Matte, Aermliche und Dünne zu fallen. Und noch kernhafter und concreter als dort, treten hier Personen, Weltverhältnisse und Charaktere heraus! mit nicht geringerer Klarheit und überzeugender Kraft werden hier die wichtigsten Angelegenheiten des Lebens besprochen, die inhaltreichsten Fragen und Punkte erörtert!

Zwischen der Republik und dem Phädrus aber, welch' eine ansehnliche Reihe gediegener Producte von Plato's schriftstellerischem Talent! Sie tragen sämmtlich, die unächten und untergeschobenen ausgenommen, das Gepräge der ächten Classicität an sich, das wir dann nicht mehr verkennen werden, wenn wir uns durch ein ernstliches Studium der Alten überhaupt, und des Plato ganz besonders, der falschen Ansichten und Geschmacksrichtungen je länger je mehr entschlagen, die in unsrer neuen Literatur großentheils herrschend geworden sind, und mehr oder minder auf uns alle einwirken.

Schön und reich, doch eigentlich ohne Prunk und Putz und Ueberladung, gestaltet sich der Ausdruck in Plato's Werken, und

---

1) vgl. hierüber Schleiermacher in d. Einl. z. Uebers. d. Rep. S. 9.

behält fast in allen seinen Schriften die gleiche Würde und Abrundung bei. Die Darstellung erlahmt und ermattet nicht an der einen Stelle, um sich an der andern desto lebhafter aufzuschwingen; sie bereichert und verschönert das Einzelne nicht, auf Unkosten des Ganzen. Nirgends legt es Plato, wie so manche Lieblingsautoren unsres Publicums, darauf an, die monologischen Interessen[1]) der Leser zu bestechen, und durch ansprechende Sentenzen, beliebte Gemeinplätze, oder paradirende Schildereien zu gewinnen. Was anfangs als eine gewisse Breite mißfällig war, zeigt sich bei näherer Betrachtung als eine in der Natur der Conversation gegründete Eigenschaft, welche außerdem dem philosophischen Zweck der gründlichen und allseitigen Erörterung schwieriger Gegenstände dient [2]). Immer sind es überhaupt nur Vernunft- und Sachmotive, von denen Plato seinen Griffel leiten läßt; niemals läßt er sich von der Eitelkeit, oder von einseitiger Verliebtheit in gewisse pikante Sätze oder Gedanken, oder von plötzlichen Einfällen und Wallungen seine Gedanken und Worte dictiren. Am wenigsten aber ist das Buchmachen, wie es besonders h. z. T. in großer Vollkommenheit und Allgemeinheit betrieben wird, seine Sache und Herzensangelegenheit. Er schreibt nicht, um zu schreiben, und am Geschriebnen sich zu freuen, oder um sich Schriftstellerruhm und einen unsterblichen Namen zu erwerben; nicht die Autorschaft betrachtet er als seinen eigentlichen und höchsten Beruf, sondern das geistige Wirken durch das lebendige Wort, und durch die Gestaltung seines ganzen Lebens zu That und Lehre. Alles Schriftliche schlägt er, im Vergleich hiermit, nur gering an; das Geschriebene ist nach seiner Ansicht tod und arm, wenn es nicht vom Hauch einer befreundeten Seele ergriffen und durchdrungen wird; und nicht sowohl um durch seine Bücher seine Weisheit und Lehre in der Welt zu verbreiten, als vielmehr um hin und wieder empfängliche

---

1) vgl. Ad. Müller's verm. Schriften, (Wien 1812.) 2, S. 6.

2) vgl. was Plato selbst zur Rechtfertigung dieser Breite anführt, Theaet. 172. e. 195. b. besonders aber Polit. 264. a. 286. c. d.

Geister anzuregen, und zu neuem Erkennen des ewig Wahren und Schönen aufzureizen, wollte er den toden Buchstaben die Funken und Ideenkeime seines Geistes einverleiben [1]).

Wo hat denn nun wohl, wenn dem so ist, Plato in literarischer und stylistischer Hinsicht viel seines Gleichen? Sind denn die literarischen Erscheinungen so häufig, die wir ihm unmittelbar an die Seite setzen dürfen? Finden wir denn, selbst bei unsern besten Schriftstellern, eine so durchgängige Gediegenheit der Productionen, als bei ihm? Kann man denn von allen den Autoren, die im jugendlichen Feuer der Begeisterung Aufsehn erregten durch ihre hinreißenden Schriften, auch das rühmen, was

1) Die hier angedeuteten Stellen im Phädrus 274. c. ff. sind für Plato's Denkweise zu characteristisch, als daß wir sie nicht in der Uebersetzung hier einschalten sollten. Wir nehmen die Uebersetzung, welche Tennemann in s. Gesch. d. Phil. giebt, 2, S. 208 ff. „durch Schriften verschaffst du den Schülern nicht wahre Weisheit sondern nur den Schein derselben. Denn nun werden sie vielerlei ohne gründliche Belehrung lesen, und bei aller Unwissenheit vor dem großen Haufen den Schein von Vielwissen erlangen, und im Umgange vor Dünkel unerträglich seyn. — — — Der ist sehr einfältig, der sich einbildet, eine Wissenschaft könne in toden Buchstaben niedergelegt, und mit Bestimmtheit und Deutlichkeit aus denselben erlernt werden; — — denn geschriebene Worte sind nichts anderes, als ein bloßes Mittel, wodurch derjenige, der schon Kenntnisse besitzt, sich dieselben wieder ins Gedächtniß zurückrufen kann. — — Sind die Gedanken einmal niedergeschrieben, so durchlaufen sie alle Classen des Publicums, sowohl des verständigen, als des unverständigen, dem sie eigentlich gar nicht mitgetheilt werden sollten. Die Schriftsprache versteht es nicht, für wen sie sprechen oder nicht sprechen soll. Der Sinn, der in den Worten liegt, wird ohne seine Schuld verdreht und gemißhandelt, er kann sich selbst nicht helfen und vertheidigen, und bedarf immer den Beistand seines Vaters. — — Ganz anders diejenige Schrift, welche durch Wissenschaft in die Seele des Denkenden geschrieben wird, die sich selbst zu vertheidigen, zu reden und zu schweigen weiß, wenn und wo sie soll. Phädr. Du sprichst da wohl von dem lebendigen und beseelten Wort des Wissenden, dessen Schattenbild man mit Recht das geschriebene Wort nennen könnte. Sokr. Ganz Recht. — — — wenn nemlich Jemand durch Hülfe der Wissenschaft in eine empfängliche Seele Wahrheiten pflanzt, die — — nicht unfruchtbar sind, sondern den Keim künftiger Früchte enthalten, woraus in Menschen von andern Charakteren neue Sprößlinge entstehen, welche dem Stamme ewige Dauer sichern, und ihrem Besitzer die höchste Glückseligkeit gewähren, deren ein Mensch nur fähig ist.“

man von Plato sagen kann, daß ihre Darstellungsgabe mit dem zunehmenden Alter an Classicität zugenommen habe? Gleichen nicht gar viele schriftstellerische Talente den Raketen, die jähen Fluges leuchtend in die Höhe fahren, aber eben so schnell sich wieder im Dunkel der Nacht verlieren? Ist nicht bei gar Vielen, die einen sogenannten schönen Styl schreiben, dieser Styl mehr ein gemachter und angeeigneter, als ein von den Sacheindrücken erzeugter, und aus dem innersten Leben des eignen Geistes hervorgewachsener? Das berühmte Wort des großen Büffon: le style, c'est l'homme! — es leidet in der That bei nicht Allen eine so vollkommne und prägnante Anwendung, als bei Plato.

Wie ganz ausgezeichnet von Seiten seiner Schreibart steht Plato besonders unter den Philosophen da! Es ist keiner vor ihm gewesen, ist auch keiner nach ihm gekommen, der ihn hierin übertroffen hätte! Nur wenige können genannt werden, die sich mit glücklichem Erfolg beeiferten, seine würdige Darstellungsweise der philosophischen Ideen nachzuahmen. Sehr viele, vorzüglich unter unsern neuen und neusten Philosophen schreiben in einer Sprache, die man oft nicht einmal eine vernünftige, geschweige denn eine ästhetisch durchgebildete und classische nennen kann.

Aber dadurch, daß man einsehn und allenfalls auch empfinden lernt, die platonische Schreibart sey vortrefflich, was ihm selbst seine Feinde fast immer unweigerlich eingeräumt haben, hat man für die lebendige Wahrnehmung seiner Größe von dieser Seite im Grunde noch wenig gewonnen. Was die Schönheit seines Styls so wichtig und bedeutsam macht, liegt hauptsächlich darin, daß er als die lebendige Realisirung einer großartigen philosophischen Idee und Forderung erscheint. Schon oben haben wir den platonischen Glauben an die Ursprünglichkeit und Mächtigkeit jedes seelischen Wesens erwähnt (S. 50. Anm. 3.); wir brauchen uns deßhalb hier nur an das dort Gesagte zu erinnern. Jede geistige Kraft bildet und baut sich nach Plato's Ueberzeugung den Leib und die Form selbst, wodurch sie der sichtbaren Welt angehören soll. Je gediegner folglich die plastische Kraft

des geistigen Princips ist, und je ungehemmter sie ihre bildende Thätigkeit entfalten kann, desto angemessener wird die körperliche Hülle der inwohnenden Seele erscheinen, desto vollendeter wird die Form sich darstellen, desto mächtiger wird ihr Anblick die Idee des ewig Schönen im Geist ihres Beschauers hervorrufen [1]).

Was in diesem platonischen Gedanken Bedenkliches oder Bestreitbares neben dem Wahren und Richtigen etwa liegen mögte, das kümmert uns hier, wo wir den philosophischen Gehalt desselben nicht zu untersuchen haben, wenig. Gewiß ist, es ist ein eben so großer und erhabner, als für Kunst und Leben fruchtbarer Gedanke; und im Lichte desselben muß uns die formale Schönheit der platonischen Werke ganz besonders verehrungswürdig erscheinen, weil sie nemlich jetzt nicht mehr blos als ein zufälliges oder geniales, sondern als das Product einer sittlichen Nothwendigkeit sich darstellt. Und selten finden wir überhaupt im Leben, wie in der Literatur, ein harmonisches Verhältniß zwischen Stoff, Form und Geist! In der Einheit des Idealen und Realen, des Sinnlichen und Geistigen, des Gedanken und der Form offenbart sich aber eben die höchste Kunst und Kraft des Geistes [2]).

Wie wir nun am schönen Styl des Plato besonders das bewundern und ehren müssen, daß er kein Erzeugniß der Gefall-

1) ὁ δὲ ἀρτιτελὴς, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον ἴδῃ, κάλλος εὖ μεμιμημένον, ἤ τινα ἀσώματον ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε etc. Phaedr. 251. a. ff. vgl. rep. 3, 402. d. οὐκοῦν — — ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἤθη ἐνόντα, καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι; — Vgl. Ruge die platon. Aesthetik. Halle 1832.

2) „Die ungetrennte Vereinigung eines Wesens aus einer höheren vollkommneren Welt, und der Erscheinung desselben in dem wirklichen, uns umgebenden Kreise der uns befreundeten und endlichen Dinge ist die einzig wahre Natur des Schönen." Solger's Nachlaß, 2, S. 425. — Wie leicht von jenem gelungenen platonischen Streben aus, das Geistige mit dem Materiellen durch das Band der Schönheit zu einen, ein organischer Fortgang zu dem christlichen Princip und Gedanken der Versöhnung zwischen Fleisch und Geist gewonnen werden könnte, soll vor der Hand hiermit nur angedeutet werden.

sucht, sondern eines eben so edlen als reichen Geistes ist, der hohen, ernsten Zwecken dient, so zeigt sich seine ganze schriftstellerische Productivität überhaupt darin von ganz vorzüglicher und seltner Art, daß sie sich nie einem momentanen Affect und Drang hingiebt, sondern stets im Dienst des philosophischen Geistes und seiner Zwecke steht; nicht wozu er gerade Lust und Laune hat, sondern was die Idee der Philosophie, die seinem Geist stets vorschwebt, fordert, — nur das ergreift und bearbeitet er. Das ist in der That eine Tugend, die wir bei genialen Schriftstellern selten, und am seltensten bei den Autoren unsrer Tage antreffen. Wie viele Autoren würden mehr und Besseres geleistet haben, wenn sie ihre erzeugenden Kräfte besser zu Rathe gehalten, und in der unersättlichen Lust am Schaffen weniger vergeudet hätten! Aber unsre Genie's sind oft wie die schwachen Frauen, die einer stürmischen oder schmachtenden Liebesbewerbung nicht widerstehen können; sie geben sich mit vollem Feuer jeder productiven Anwandelung hin, und entbrennen im Augenblick gegen jeden glücklichen Einfall, gegen jedes leuchtende Gedankenbild; und sie machen aus dem Allen nicht nur kein Hehl, sondern sie tragen es auch überall gern zur Schau, weil sie meinen, solch' ein resolutes Verschwenden des geistigen Vermögens sey das sicherste Kennzeichen und das süßeste Recht der wahren Genialität.

Bei denen nun, die wirklich voll Kraft und Feuer des Geistes sind, läßt sich's wohl noch ertragen und entschuldigen, wenn sie ihre schnaubenden Rosse bei jeder gewöhnlichen Lustfahrt eben so unbedenklich in vollen Gallopp setzen, als da, wo es gilt, die höchsten Ziele zu erringen. Aber höchst traurig und fast unerträglich ist es, einen solchen Mißbrauch der Kräfte da zu sehn, wo er kein natürlicher Auswuchs der innern Fülle, sondern ein künstliches Erzeugniß solcher Geister ist, die genialer erscheinen wollen, als sie sind. Und leider! sieht man ihn häufig genug in unsrer modernen Kunst und Literatur! Wir haben wenig kräftige Talente; aber viele mit einer großen Afficirbarkeit begabte Geister, denen es allerdings gelingt, wenn sie die gehörigen Reizmittel

angewendet haben, die originellsten und geistreichsten Zuckungen in Tönen und Worten darzustellen.

Nur wer diese unselige Sucht, sich immer geistreich zu gebärden, und sein geistiges Pfund gewissenlos zu verschwelgen, lebendig erkannt und schmerzlich empfunden hat, ist im Stande, den hohen Werth des Altclassischen überhaupt zu schätzen, und besonders die schöne Freiheit des platonischen keuschen Geistes von dergleichen Entzündungsfiebern und Zügellosigkeiten zu bewundern.

Das Gefühl der Achtung, welches diese Seite der platonischen Autorschaft in uns erweckt, wird durch die sichre und anmuthige Herrschaft bedeutend erhöht, mit welcher er das Feuer seiner Begeisterung stets zu zügeln weiß. Das Mittel, dessen er sich dazu hauptsächlich bedient, und in dessen Gebrauch er eine unerreichte Meisterschaft bewiesen hat, ist die Ironie. Die ästhetische und philosophische Bedeutsamkeit der Ironie ist bekanntlich durch die Schlegelische Schule vielfach zur Sprache gebracht worden [1]); an Mißgriffen und Uebertreibungen, so wie an Spott und Widersprüchen, hat es dabei nicht gefehlt. Indessen sind doch diese Erörterungen nicht ohne Frucht geblieben, und das Wichtige und Wahre der Sache wird sich je länger je mehr feststellen.

In der Philosophie des Plato nimmt die Ironie nicht nur eine höchst bedeutende Stelle ein, sondern sie bildet auch einen wesentlichen Zug in dem Abriß seiner schriftstellerischen und geistigen Größe. Sie ist bei ihm der zur rechten Zeit angewendete Dämpfer, wenn die Saiten der Seele am vollsten und stärksten

1) Siehe besonders Solger in s. Aesthetik; vgl. dessen Nachlaß 1, S. 360. vgl. Ad. Müller verm. Schr. 2, S. 167 ff. „Die Ironie ist die Offenbarung der Freiheit des Künstlers, oder des Menschen. Man soll sich hingeben, ganz hingeben, — aber doch nicht untersinken, — in keiner Form und Idee fest werden. — — Die Flamme der Schönheit, die dem Künstler erscheint, darf ihn nicht verzehren. — — Es giebt zweierlei Ironie, die des Ernstes, und die des Scherzes. — — Der Ernst ohne Ironie ist Weinerlichkeit; der Scherz ohne Ironie, Lächerlichkeit. — Friedr. Schlegel ist der Wiederhersteller des Begriffs Ironie."

schwingen; sie wirkt auf die Gedanken und ihren Ausdruck ad-stringirend und reducirend ein, — da, wo das Feuer der Begeisterung oder der Phantasie eine Sublimirung derselben etwa herbeiführen könnte. — Oder sie kann auch, wie Ast treffend bemerkt [1]), als „das läuternde Feuer betrachtet werden, das die sinnliche Gestalt wieder auflöst, um den freien Geist zu entbinden, so, als hätte Plato sagen wollen: ich stelle euch ein sinnliches Bild von dem auf, was sich nicht beschreiben und mit Worten schildern läßt, um euch sein Wesen nur anzudeuten; damit ihr aber nicht Götzendiener werdet, und die Form für das Wesen, das Bild für die Sache nehmt, vernichte ich meine eignen Darstellungen wieder, auf daß euer Geist nicht an ihnen hafte, sondern sich über sie zur Idee aufschwinge." u. s. w. —

Aber sie ist bei Plato in der That noch mehr, als dieß [2]); sie ist die Schwester der wahren himmlischen Weisheit, „die auf Erden spielt, und ihre Lust hat an den Menschenkindern." (Sprüch. 8, 31.) Sie ist der heitre Abglanz jener ewigen Herrlichkeit, in welcher alle Wirren und Dunkelheiten sich lösen, in deren Freiheit alle Aengste und Spannungen aufgehoben sind, in deren Seligkeit alle schreienden Contraste harmonisch zusammenklingen. Sie ist der deutliche Beweis der Entbundenheit des platonischen Geistes von allem peinlichen und gedrückten Wesen, und seines freien Standpunktes über den streitenden Gegensätzen in und außer ihm; sie fließt aus dem sichern Bewußtseyn eines köstlichen Besitzthums, das von den Nöthen und Erbärmlichkeiten

1) Ast Plat. Leben, S. 100.

2) Ein dreifacher Unterschied tritt in der Ironie des Plato, wie auch Ast andeutet, vorzüglich hervor; die Ironie zeigt sich 1) als ordinär-sokratische, jovial parodirend, im Conversationston, u. dgl. z. B. im Protag. 342. a. ff. 2) als poetisch-religiöse, den kühnen Flug ins Mystische und Enthusiastische mit heitrer Grazie überschwebend, z. B. im Phaedr. 246. a. ff. 257. a. 3) als philosophisch-scharfe, alles Unphilosophische mit jener sichren Leichtigkeit, die nur die erlangte Meisterschaft geben kann, vernichtend; z. B. im Theaet. 179. e. Soph. 252. a. — Leugnen läßt sich übrigens nicht, daß eine zu heftige Bitterkeit bei Plato dem hohen Werth und Geist seiner Ironie zuweilen Eintrag thut.

des Weltgewühls weder angefochten, noch geraubt werden kann, und das mithin, wie der Dichter sagt, dem Spiel des Lebens heiter zuzusehn gestattet; sie stammt aus der gewissen Ueberzeugung, daß das Schlechte und mit Gott Entzweite in sich schon gerichtet und vernichtet ist, und daß es mithin eben so thörigt, als überflüssig wäre, sich über seinen ephemeren Glanz und Trotz zu Tode zu ärgern (Ps. 37, 1. ff. Joh. 3, 18.); genug, sie wurzelt in jener Geistesfreiheit und Freude, die die Versöhnung hat oder ahnt [1]).

Ganz anders erscheint nun auch, von dieser Stärke und innern Gewißheit des platonischen Geistes aus gesehn, die anfangs so unangenehm auffallende Eigenthümlichkeit so vieler Dialoge, daß sie nemlich die Untersuchung nicht zu Ende führen, sondern in der Nähe des Ziels abbrechen. Man sieht ein, daß weder Mangel an Auflösungskraft, noch auch muthwillige Launen den Plato bestimmen, den Leser plötzlich im Stich zu lassen. Man begreift im Gegentheil das Zweckmäßige und Nothwendige dieser der Behaglichkeit allerdings verdrießlichen Manier; man söhnt sich mit ihr aus, weil man fühlt, wie viel man ihr zu verdanken, und wie viel man durch sie an geistiger Kraft gewonnen habe. Plato will nemlich zu der geistigen Kraft und Selbstständigkeit, welche er selbst errungen hat, auch seine Jünger und Leser heranbilden, und hiezu wendet er jenes Ungelöstlassen der Probleme

1) „In der Ironie liegt das versöhnende Princip, das eben so die gemeine Lust, als die heilige Bombastik zügelt, den Kampf der thierischen und englischen Natur in uns zu heiterer Ruhe ausgleicht, und eben dadurch sich in ein tieferes innigeres Heiligthum verschlingt. Es ist völlig verkehrt, wenn man sagt, daß die Ironie deßwegen unserem göttlichen Wesen fremd sey, weil sie das heilige Gefühl ins Spiel ziehe. Vielmehr ist gerade ihre heitere Ausgleichung des feindlich Gesperrten die allerzarteste Pflanze der höheren menschlichen Cultur. — — Die launigen Einfälle mitten in der grausen Tragödie sind nicht blos frivoles Spiel, sondern mitten im Schmerz über die blutigen Contraste der Leidenschaft eine Thräne im Lächeln, die nicht allein eine unendliche Sehnsucht nach einem höheren Leben der Versöhnung, sondern auch die Ahnung von deren Möglichkeit offenbart.“ Die Ironie des theolog. Katheders, Altenb. 1830. S. 8. 9.

als ein nicht unwichtiges Mittel an. Dadurch, daß er die Lösung nicht selbst ausspricht, will er der durch die Gesprächsform schon mächtig angeregten Selbstthätigkeit des Geistes den höchsten Schwung geben. Der Gedanke ist entwickelt; dem Nachdenken ist die rechte Richtung ertheilt; nun soll der Leser den Schluß selbst finden oder bilden, und die letzten Schritte zu dem nicht leicht mehr zu verfehlenden Ziel selbst thun [1]). Und eine andre Art, in den Besitz der Wahrheit zu kommen, giebt es ohnedieß nicht. Denn die Wahrheit läßt sich nicht als solche fertig hingeben und mittheilen; sie läßt sich nicht, wenn sie hier oder dort ausgesprochen wird, mit aller Bequemlichkeit und ohne innere Anstrengung einstecken und davontragen; sie muß von Jedem selbst erblickt, selbst erfaßt, und als *sein* empfunden werden.

Daß es nun dem Plato nur um die *eine*, aber auch um die *ganze* Wahrheit zu thun gewesen, und daß er nicht auf so genannte *Wahrheiten* Jagd gemacht, und sobald er eine solche erlegt, sie flugs in einer zierlichen Schüssel mit einer appetitlichen Sauce versehn dem Publicum zum Verspeisen vorgesetzt habe, — das geht wie eine stille Kraft durch alle seine Werke hindurch, und giebt ihnen einen ganz vorzüglichen Werth und Gehalt, indem es alle einzelnen, der Zeit und dem Inhalt nach von einander abgesonderten Theile zu einem großen, abgerundeten Ganzen organisch zusammen knüpft.

Blicken wir nur einmal, um die Seltenheit und Vorzüglichkeit auf diese Weise beschaffner Werke zu fühlen, auf die Entstehungsgeschichte der meisten Werke unsrer gewöhnlichen Schriftsteller. Sie schreiben gewöhnlich über alles was ihnen quer über den Weg, oder durch die Gedanken läuft; der erste beste Gegenstand ist ihnen recht, sobald er geeignet ist, ihren Geist oder ihre Kenntnisse im vortheilhaften Licht zu zeigen; ob ihre einzelnen Schriften in einer innern Bezüglichkeit auf einander stehn, ob der Geburt ihrer Werke eine innere Nothwendigkeit in der Entwicke-

1) Vgl. *Schleiermacher* im 1st. Bd. s. Uebers. — Einl. S. 10. und 20.

lung ihres Denkens und Erkennens zum Grunde liegt, — das kümmert Viele wenig. Sie gerathen, je nachdem der Anstoß kommt, bald auf diese, bald auf jene Materie; sie bauen aus ihren gefüllten Magazinen bald hier bald da ein stattliches Gemäuer auf; aber wenn sie auch lange und viel gebaut haben, so ist denn doch am Ende nichts anderes fertig geworden, als breites und langes Mauerwerk nach verschiedenen Richtungen hin, kein ganzes und vollendetes Gebäude.

Ganz anders Platos Werke! Sie fügen sich alle unvermerkt an einander, und scheinen von vorn herein so bezüglich auf einander und so zweckmäßig gearbeitet zu seyn, daß sie zuletzt einen Tempel im großartigen Style bilden, der durch die Oeffnung im Kuppelgewölbe sein Licht von oben empfängt.

Phädrus, Gorgias und Protagoras ziehen als tüchtige, und mit dem nöthigen Apparat versehene Werkleute auf, die den Sophistenspuk zerstören, den Boden säubern und den Grund graben; Phädrus läßt zugleich einen jedoch nur flüchtigen Blick auf die schöne Zeichnung vom Ganzen werfen; im Theätetus, Parmenides und Sophista erheben sich die festen Strebepfeiler und Bogengewölbe; Kratylus sorgt für die akustischen Verhältnisse; durch Philebus und das Gastmahl werden die innern Räume würdig abgetheilt und ausgeschmückt; Phädon richtet den Opferaltar zu; die Republik sammelt die Gemeinde im Heiligthum; mit Timäus und Kritias steigt das Ganze gerundet und abgeschlossen himmelwärts, — und nun erkennt auch erst der Beschauer die wahre Bedeutung und Idee dieses Ganzen, und sieht daß es nichts anderes ist und seyn soll, als ein Abbild im Kleinen, von dem großen Weltgebäude. In Einem Sinn, wie die Glieder der Welt, so sind auch die Theile dieser Werke gedacht; wie dort, so geht auch hier Ein Streben nach heiligen Endzwecken durch alle Entwickelungsmomente hindurch. Das Organische der platonischen Werke, — das ist das unschätzbar Große und Erfreuliche an ihnen! Und wer dieß Erfreuliche recht empfinden will, der mag zuerst unserm großen Göthe die Freude nachempfinden, mit welcher er die Werke der Natur

betrachtet hat, und worüber er sich z. B. in seinem Brief aus Italien an die Herzogin Anna Amalia so trefflich ausspricht. Aber freilich! die Natur mit der ganzen Herrlichkeit ihres organischen Wirkens und Schaffens ist für viele unsrer Kritiker und Büchermänner eine apokalyptische Zahl, was sie denn auch gar nicht bergen; und es ist lustig genug, daß Manche von ihnen meinen, Wunder wie geistig hoch sich über Göthe gestellt zu haben, indem sie in ihren Schriften sich nicht genug darüber verwundern konnten, warum doch Göthe so gern und so fleißig Muscheln gesammelt, und Pflanzen betrachtet habe! Einem großen Theil der Menschen ist das Gemachte und Tode stets lieber, als das organisch Gebildete und Belebte, in der Natur wie in Geistesproducten, weil sich's hübsch passiv verhält, und sich jedwede Auffassungsweise ruhig gefallen läßt.

Im Begriff des Organischen liegen zwei Hauptmomente: stetige Entwickelung von innen heraus, und lebendige Bezüglichkeit aller Theile auf einander, und auf das Ganze. Beide Momente finden wir in Plato's Schreibart und Werken [1]). Auf den organischen Charakter seines Styls ist im Vorhergehenden genugsam hingedeutet worden; die organische Gliederung seiner Gedanken und seines Systems werden wir später wahrzunehmen Gelegenheit haben; hier ist es hauptsächlich der organische Ursprung und Zusammenhang seiner Schriften, der uns aus dem Gesagten einleuchtend werden soll und kann.

Es läßt sich freilich nicht verhehlen, daß dieser Ansicht manches Bedenkliche entgegengestellt worden ist. Sind nicht außer den genannten Schriften Plato's noch andere vorhanden, die wohl nur durch eine gezwungene Deutung als im ursprünglichen

1) Ganz vorzüglich ist die Bibel ein organisches Werk, wie die Natur. Wir haben leider! noch wenig Versuche in der theologischen Literatur, sie als einen Organismus zu begreifen und darzustellen. Swedenborg's Versuche dieser Art, wie sehr sie auch verunglückt seyn mögen, haben doch immer ihrer Tendenz nach etwas Großartiges und Ehrwürdiges. Besonders ist hier sein Hauptwerk zu erwähnen, apocalypsis revelata, neu herausgeg. v. Tafel, Tüb. 1824—31, 4 Bde.

Plan des Ganzen begriffen nachgewiesen werden könnten? Und wie ließe sich das überhaupt wohl denken? daß ein angehender Schriftsteller das ganze Feld seiner künftigen Thätigkeit im Voraus überschaut und abgesteckt, und was noch weit unmöglicher scheint, den ganzen Lebensproceß seines Geistes und seiner Ideen voraus berechnet hätte, und immer nur nach dieser Berechnung productiv gewesen wäre? Hätte der schriftstellerischen Thätigkeit des Plato ein solcher Entwurf alles dessen zu Grunde gelegen, was er auszuarbeiten für nöthig gefunden, so müßte ja wohl diese Planmäßigkeit seiner einzelnen Schriften viel deutlicher in die Augen fallen, als es jetzt geschieht. Ein so genaues Zusammengehören dieser Schriften fällt aber so wenig in die Augen, daß vielmehr viele Leser des Plato es ganz und gar abzuleugnen geneigt sind. Ja sogar gründliche Kenner seiner Werke sind der Meinung, daß keine innere Einheit sie verknüpfe [1]).

Das Gewicht solcher Autoritäten ließe sich wohl durch andre Autoritäten aufheben oder balanciren [2]). Doch unsre Erkenntniß würde dabei wenig gewinnen. Wir wollen unser Urtheil in diesem Punkt vor der Hand suspendiren, und warten, bis wir eine klare Ansicht vom Geist, Charakter und Inhalt der platonischen Philosophie gewonnen haben. Dann wird sich's wohl zeigen, ob die platonischen Schriften als zerstreute Blätter, oder als ein abgeschlossener Cyclus zu betrachten sind.

Gewiß ist, daß wir an eine pedantische Rechnerei und Peinlichkeit nicht im Mindesten denken dürfen, wenn wir die einzelnen Schriften Plato's als Werkstücke ansehn, die er zu einander passend gearbeitet hat. Denn daß sie am Ende, wie für einander gemacht, sich an einander reihen und fügen, das hat weit mehr seinen Grund in seiner schöpferischen Genialität, als in einem kleinlich abzirkelnden Verfahren eines kalten Ueberlegens. Alle ächt genialen Erzeugnisse tragen die tiefe Einheit ihres Urhebers in sich, und stellen sich deßhalb zusammen leicht als ein organisches Ganze dar. Und gewiß ist ferner, daß demjenigen, dem der

1) Scheinbar selbst der treffliche Ast Plat. Leben, S. 8. 39. 40.
2) Schleiermacher Einl. zur Uebers. des Pl. S. 9. 17. 44.

Begriff von Plato's umfassender Geistesgröße nur einigermaßen hell geworden ist, beim Ueberblick seiner schriftstellerischen Leistungen, der Gedanke sich unwillkürlich aufdringt, daß sein Wollen rein und voll in seinem Schaffen aufgegangen sey; daß er nichts geschrieben, was dem Ganzen unbeschadet auch ungeschrieben hätte bleiben können, und daß er wohl alles geschrieben habe, was der Geist und Zweck des Ganzen erforderte [1]).

Und eben diese höchst seltne Eigenthümlichkeit seiner Werke ist hauptsächlich der Grund, weßwegen die meisten Leser des Plato die Bewunderung nicht sogleich theilen können, die man ihm in alten und neuen Zeiten gezollt hat. Zum Verständniß der einzelnen Dialoge, und zum innigen Wohlgefallen an ihnen, kommt man schwerlich, so lange man sie noch einzeln und nach einander liest; da hat man im Gegentheil wohl öfters das Gefühl, daß man nicht recht weiß, was man aus ihnen machen soll; weßhalb wir denn auch unter den Scholiasten und Commentatoren aller Zeiten unsäglichen und ungeschlichteten Zwiespalt über die eigentliche Absicht und über den Grundgedanken jedes Dialogs bemerken. Nur erst vom Verständniß des Ganzen aus wird das Verständniß des Einzelnen bei Plato möglich; nur erst, wenn man den Punkt erfaßt, wo die aus den verschiedensten Geistes-

1) Der Verfasser, — werden hier die Kritiker spöttisch bemerken — scheint nicht zu wissen, daß Plato Manches unvollendet gelassen, und Manches, was er hat schreiben wollen, gar nicht einmal angefangen habe; z. B. den Philosophus, und den Hermokrates. — Auf eine Polemik gegen Einwürfe dieser Art kann und werde ich mich hier nicht einlassen. Dergleichen Einwürfe sind allerdings in gewissem Betracht wichtig und nothwendig, aber doch nur als Ballast, der das im vollen Gefühl der Idee des Ganzen hintreibende Schiff in der rechten Besonnenheit erhält. Wer sie für eine Widerlegung des Ganzen ansieht, der hat weder vom Ganzen, noch von einer Idee, noch von der Tributpflichtigkeit alles Menschlichen, das der Idee immer etwas schuldig bleibt, einen Begriff, und mit einem Solchen ist gar nicht zu streiten. Ein Geograph muß seinen Schülern sagen, die Erde sey eine Kugel, wenn er gleich weiß, daß es Kordilleren und Himalaya's auf der Erde giebt, und ein Darsteller der platonischen Größe muß diese Größe als eine organische aufzeigen, wenn ihm gleich einzelne Mangelhaftigkeiten derselben bekannt sind.

richtungen herkommenden Fäden zusammenlaufen, kann man sich, von da zurückgehend, jene Richtungen erklären und sich in ihnen orientiren. Es geht Plato's Werken, wie jeder großen und trefflichen Symphonie; nicht eher empfindet man ihren Werth und ihre Schönheit, als bis man sie eben als Symphonie, in ihrem ganzen vollen Leben vernimmt; einzelne Abschnitte derselben, von einzelnen Instrumenten vorgetragen, bleiben gewöhnlich nicht nur unverstanden, sondern machen auch häufig einen unangenehmen Eindruck, weil man die Bedeutung nicht sieht und fühlt, die sie für das Ganze und in demselben haben. Ist es doch mit der größten aller Symphonien, nemlich mit der Weltgeschichte gar nicht anders! Das Auge dessen, der das All der Dinge überschaut, ruht mit Wohlgefallen auf dem bewegten Bilde, dessen hervorstechende Einzelheiten uns Kurzsichtige verwirren und verletzen [1]).

Indem wir aber auf diese Weise die platonischen Werke in ihrer Schönheit, Harmonie und Größe aufzufassen uns bestreben, müssen sie uns ja nothwendig auf die innere Stätte ihrer Entstehung hinweisen, und uns den erfreuenden Blick auf die Schönheit und Größe des Geistes eröffnen, der sie hervorgebracht hat [2]).

Welch ein Geist muß das gewesen seyn, der diese Gedankenwelt in sich erzeugte, und aus sich gestaltete! Welch eine Klarheit und Stärke des Bewußtseyns muß er besessen haben, um diese Bilder- und Ideenfülle zu beherrschen, die seine Schriften so unerschöpflich macht! Welch eine gleichmäßige und kräftige Durchbildung muß er allen seinen geistigen Anlagen haben angedeihen lassen, um eine jede zu einer so eingreifenden Mitwirksamkeit zu befähigen, wie sie sich in seinen Werken kund giebt! Welch ein wahrhaft ethisches Verhältniß muß er zwischen den verschiedenen Functionen seines Geistes gestiftet und erhalten ha-

1) Vgl. hierzu Leibnitz Theodicee, herausg. v. Gottsched S. 320. Ad. Müller verm. Schr. 2, S. 118.

2) Vgl. über die rechte Würdigung des Plato die schöne Stelle in Heeren's Ideen u. s. w. (2 A.) 3, 1, S. 456.

ben, indem sie alle, zu der höchsten und herrschenden Erkenntniß stets aufblickend, ihr förderlich und dienstlich zu seyn mit Freuden sich beeifern, für sich, und unabhängig von jener nichts seyn oder erreichen wollen, und sich nicht für gebunden oder beeinträchtigt erachten, wenn sie dem Gesetz und der Einsicht des Geistes allein gehorchen!

Jene Seelenverfassung, die Plato als die heilsamste und vernünftigste beschreibt [1]), — fürwahr sie ist nichts anderes, als das Spiegelbild seiner eignen. In ihm ist jene Einheit der mannichfaltigen Kräfte durch Weisheit und durch Liebe, nach welcher er die Seinen streben heißt! in ihm ist jener harmonische Zustand tief begründet, in welchem jedes Organ des geistigen Lebens seine ihm zukommende Thätigkeit zur rechten Zeit und im rechten Maße ausübt! Und wer sich je an dem bewundernswürdigen Gleichgewicht erfreut hat, in welchem sich die verschiedensten Interessen, und die entgegengesetztesten Vermögen seines Geistes zu einander halten, dem wird es kaum begreiflich werden, wie jener oben zurückgewiesene Vorwurf habe entstehen können, daß Plato seine Phantasie im Gebiet der Vernunft ungezügelt habe schalten und walten lassen. Haben wir nun dort jene Beschuldigung zu widerlegen und zu vernichten gesucht, so dürfen wir hier nicht unterlassen anzudeuten, wie im Gegentheil Plato's geistige Größe recht eigentlich auf dem schönen und richtigen Verhältniß seiner Phantasie zu seinem Verstande ruht; und wir brauchen zu diesem Zweck, da die Stärke seiner Phantasie keinem Zweifel unterliegt, blos seine nicht minder große Stärke in der eigentlichen Verstandesthätigkeit anschaulich zu machen.

Wie könnte uns diese aber wohl anschaulicher werden, als durch einen vergleichenden Blick von uns auf ihn, in Hinsicht auf den strengen und ununterbrochenen Gedankengang? Wie viel sind denn unter uns, die sich eines solchen rühmen dürfen? Unserem Zeitalter kann man eine Meisterschaft in dem, was eigentlich denken heißt, kaum zugestehn. Oder man müßte denn

1) rep. 4, 442. und besonders im ganzen 6t. Buch, von 485. an.

etwa behaupten wollen: denken heiße nichts weiter, als Gedanken haben, und diese an einander knüpfen! Wo sind denn in unserem Leben die häufigen Denker, die in rein innerlicher Verstandesthätigkeit, ununterbrochen und streng folgerecht einen Act des Denkens in sich bewirken und vollziehen können? Schreiber und Leser, Gedankenjäger und Aufzeichner haben wir in Menge; — aber Denker im angedeuteten Sinn des Wortes wenig. Unsre Denkkraft ist durch die uns unentbehrlich gewordne Krücke des Schreibens und Lesens viel zu sehr geschwächt und verwöhnt, als daß sie ein reines für sich Thätigseyn lange aushalten könnte. Unser Denken gleicht häufig einem intermittirenden Puls; es sammelt sich, und vertieft sich momentan in seinen Gegenstand; dann erschlafft es wieder, und das Bewußtseyn löst sich von demselben ab [1]). Wir nöthigen es wohl, sogleich wieder mit seiner ganzen Helligkeit daran zu gehn, aber es gehorcht uns nicht immer; und wir müssen oft geduldig warten, bis es ihm beliebt, sich wieder mit ihm zu befassen; immer muß es seine schnell erschlaffende Elasticität von Neuem zu restauriren suchen; wir denken, wie wir gewöhnlich singen und lesen, zerhackt und zerfahren.

Im stetigen, ohne Pausen und Abschweife sich fortbewegenden Denken waren die Alten im Ganzen genommen stärker, als wir; das beweisen schon ihre Reden und Redner; die schwächliche Constitution unsrer modernen Redekunst, die wir mit schönen Umhängen vergebens zu bemänteln suchen, rührt hauptsächlich aus unsrer Mattherzigkeit im anhaltend strengen Denken her.

Daß nun Plato gerade hierin eine außerordentliche Stärke besaß und bewies, daran wird derjenige wohl nicht mehr zweifeln, der es versucht hat, sich einmal recht genau und fest an die dialektische Bewegung seiner Gedanken anzuschließen. Er wird es zwar freilich nicht sagen, wie oft er unterwegs stehen geblieben ist, um auszuruhen, weil ihm sonst der Othem und der Verstand ausgegangen wäre, während der alte Herr aus Griechen-

---

1) Von den Heroen unsrer Literatur und Philosophie ist natürlich hier nicht die Rede.

land in gleichem Rhythmus rüstig fortschritt auf seiner steilen Bahn; aber bekennen wird er denn doch, daß es ein etwas strapazantes Vergnügen sey, jenem Vordenker nachzudenken, und daß er sich überhaupt kaum getraue, es in den gymnastischen Uebungen des Verstandes mit ihm aufzunehmen. Der Parmenides allein ist vollkommen hinreichend, einen gültigen Beweis für die Strenge und Sicherheit der platonischen Denkbewegung abzugeben, und die Gleichheit der Verstandesstärke Plato's mit der lebendigen Kraft seiner Phantasie unwiderleglich darzuthun. Hier ist keine Spur von Phantasiespielen und Blitzen, und von Einmischungen ihres poetischen Wesens in den trocknen Gang der Untersuchung; in derselben nüchternen Abstractheit und Präcision, in welcher die Untersuchung beginnt, wird sie fortgeführt und beendet. Dieser Dialog ist ein Meisterstück im abstracten dialektischen Verfahren, und das hat er auch unstreitig seyn sollen [1]; Plato wollte sich durch denselben so zu sagen als einen Solchen legitimiren, der das Denken tüchtig versteht. Und gerade hierin ist er dem großen Aristoteles wahrlich überlegen; Aristoteles ist mehr Kritiker, als eigentlicher Denker. Er hat viel zu viel gelesen und studirt, als daß er im eignen Denken lange ausharrēn und ununterbrochen fortfahren könnte; sein Denken schlägt meistentheils in Beurtheilen um, oder geht in Raisonnement über; der größte Theil seiner Schriften besteht aus grundgescheuten und treffenden Bemerkungen. Er denkt an Alles, und über Alles, und durchdenkt Alles, und äußert nichts, was er nicht durchdacht hat. Aber sein Denken wird mehr durch die Objectenreihe, an der es sich

1) Vgl. *Suckow* de Plat. Parmen. Bresl. 1823. Man hat bekanntlich im Parmenides gewöhnlich ein besonderes Thema und Resultat gesucht, und als solches bald dieß bald jenes bezeichnet. Es war mein erster Gedanke, nachdem ich ihn gelesen, daß Plato in demselben nichts habe ausmachen oder herausbringen wollen, sondern daß es ihm damit nur um Vorzeigung des Instruments seiner Philosophie, und um den Beweis zu thun gewesen sey, wie meisterlich er dasselbe zu handhaben verstehe, und ich freute mich nicht wenig, als ich meinen Gedanken nachher durch tüchtige Männer und Gelehrte bestätigt fand. Vgl. Ast Plat. Leben, S. 243. Michelet Rec. von Schleiermacher's Uebers. in d. Berl. Jahrb. Oct. 1829.

hinbewegt, und beständig anknüpft, im Fortgang erhalten, als daß es aus eigner innerer Ductilität sich fort und fort entwickelte. Die Kraft des Festhaltens und Durchführens hat Plato's Verstand in seinen Werken deutlicher kund gegeben, als der Verstand des Aristoteles.

Daß überhaupt aber Verstand und Phantasie keine absoluten Gegensätze sind, die einander ausschließen, sondern im Gegentheil in jedem wahrhaft großen Geist einander voraussetzen und bedingen, — das hätten die guten Deutschen von dem größten ihrer Dichter schon längst absehn können, wenn sie vor lauter Kritisiren zum Sehen und Hören kommen könnten. Welch ein Verstand in Göthe, neben welch einer Phantasie!

Das Gefühl der Ehrfurcht, welches wir deßhalb unserem großen Dichter zollen, — wahrlich! wir sind es auch der Geistesgröße jenes alten Weisen schuldig! Und wir werden es am Ende wohl erklärlich und verzeihlich finden, daß ihn die wackern Alten einen Gott und göttlich nannten, wenn wir gleich unserem Enthusiasmus für ihn so weit zu gehen nie gestatten werden [1]).

Drittes Capitel.

Die alte griechische Philosophie in ihren Hauptformen, und in ihrer Stellung zum Leben.

Soll die angefangene Erkenntniß des Christlichen, das im Plato lag und lebte, vollständig werden, so muß unser Hauptaugenmerk auf den Geist und wesentlichen Inhalt seiner Philosophie gerichtet seyn. Dieß kann aber nicht sogleich und ohne Weiteres geschehn. Denn Plato's Philosophie ist nicht blos sein Werk, sondern auch das Werk seiner Zeit. Wie wir uns also durch die beiden vorigen Capitel zu befähigen suchten, ihre Form

1) Deus noster Plato. Cic. or. 3. ad Quint. fr. 1, 10. ad Att. 4, 16. N. D. 2, 32. u. a. m. Heißt er doch auch bei den Türken „der Göttliche"! *Fabric.* bibl. gr. ed. Harl. 3, p. 157.

und Entstehung aus der Eigenthümlichkeit des platonischen Geistes zu begreifen, so muß uns das gegenwärtige Capitel auf den Standpunkt führen, auf welchem wir sie aus der Geschichte der griechischen Philosophie, und aus dem Boden des griechischen Lebens hervorwachsen sehen. Und indem unsre Betrachtung auf diesem Wege zu ihrem Hauptziele fortschreitet, schreitet der Hauptbegriff der ganzen Untersuchung, wie wir auch im vorigen Capitel angedeutet haben, in seiner Entwickelung ihr stets zur Seite fort, auf jeder Stufe irgend eine seiner Beziehungen entfaltend. —

Philosophiren heißt sich besinnen[1]). Das will sa-

---

1) Ueber den Ursprung der Ausdrücke Philosoph, und Philosophie, und über die verschiedenen Definitionen dieser Worte bei den Alten, siehe das Bekannte bei *Bruck.* hist. phil. 1, p. 1009. u. p. 6. 50. 670. 911. vgl. Plat. rep. 5, 475. c. ff. 6, 484. b. Hauptstelle: Sen. ep. 89. vgl. ferner van *Heusde* init. ph. pl. 1, p. 46. ff. — Die gegebne Erklärung, Philosophie sey Besonnenheit und Selbstbesinnung, wobei der verständige Leser, auch ohne besonders daran erinnert zu werden, zugleich an die platonische *ἀνάμνησις* denken wird, gründet sich hauptsächlich auf die Ansicht der Alten vom wesentlichen Unterschied zwischen dem philosophischen und unphilosophischen Seelenzustand. Der unphilosophische Zustand ist der verwirrte, perturbirte. Cic. tusc. 3, 5. 13. u. a. m.; der philosophische ist die feste Erhobenheit des Geistes ins Klare und Wandellose; talis est sapientis animus, qualis mundi status super lunam; semper illic serenum est. Sen. ep. 49. Das Verwirrtseyn der Seele von den Eindrücken, und wie sie sich herausarbeitet zur Besinnung, schildert Plato sehr schön, Phaedr. 249. 250. Hieraus wird auch klar, warum Plato das Philosophiren mit dem *θαυμάζειν* beginnen läßt. Theaet. 155. d. Den besten Commentar dazu giebt Plato selbst, rep. 7, 518. a. ff. Auch Aristoteles läßt das Philosophiren von der Verwunderung ausgehn, und in dem sich nicht mehr Wundern enden, met. 1, 2. (nil admirari! Hor. ep. 1, 6, 1. — pythagoräisch.) Uebrigens liegt in dem platon. *θαυμάζειν* noch ein andrer, hier nicht zu erörternder, christlicher Gedanke. — Eine sehr schöne Paraphrase des obigen Satzes, philosophiren heißt sich besinnen, siehe bei Max. Tyr. diss. 17. (1, p. 333. ed. Reisk.) *καταπεσοῦσα γὰρ ἡ ψυχὴ εἰς τουτονὶ τὸν θόρυβον, καὶ δοῦσα ἑαυτὴν ἐπ' ἀμηχάνου φορεῖσθαι κύματος, νήχεται δυσέκνευστον πέλαγος· ἔστ' ἂν αὐτὴν φιλοσοφία ὑποδέξηται ὑποβαλοῦσα τοὺς ἑαυτῆς λογισμοὺς, ὥσπερ τὸ κρήδεμνον τῷ 'Οδυσσεῖ ἡ Λευκοθέα.*

gen, subjectiv: sich von dem All der Dinge und Vorstellungen nicht überschütten und überwältigen lassen, sondern sich ihm gewachsen fühlen, sich ihm fest gegenüber, und klar oben drüber halten; und objectiv: nichts Unempfundnes oder Unverstandnes in sich leiden, sondern Alles der klaren Einheit des innersten Lebens zusprechend machen; die Dinge sollen ihren Sinn unserem Sinn offenbaren, das wollen wir, wenn wir über sie philosophiren; Crudidäten dürfen im Kopf so wenig wie im Magen seyn.

Daraus folgt, daß das Philosophiren eine eben so natürliche und organisch nothwendige Function ist, wie das Athemhohlen und das Verdauen, und daß jedes Volk, wie jedes Individuum zu philosophiren anfängt, sobald es sich menschlich begreifen und sich im Bewußtseyn fassen lernt. Wenn aber auch das Philosophiren überall da sich zu regen beginnt, wo das menschliche Bewußtseyn erwacht ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß es auch überall zur selbstständigen Hervorbildung gelangt. Das animalische Leben hat seinen wesentlichen Grund und Charakter im Nervenleben. Aber mit wieviel Andeutungen des Nervenlebens begnügt sich die Natur in den niedern Thiergeschlechtern, ehe sie die Bedingungen in den höheren Gattungen gewinnt, die ihr das reine und volle Aussprechen desselben möglich machen.

Asien, die Wiege des Menschengeschlechts, war auch die Wiege der Philosophie. In den schriftlichen Denkmälern des alten Asiens, die freilich sehr sparsam auf uns gekommen sind, und in den ältesten Sagen aus jenen Gegenden, finden wir ehrwürdige Zeugnisse für die Regungen und Bestrebungen des philosophischen Geistes in den altasiatischen Völkern.

Aber zur selbstständigen Entwickelung kam die Philosophie in Asien nicht [1]). Einerseits blieb, hauptsächlich aus historischen Gründen, das Philosophische mit dem Religiösen verschmolzen, statt sich von demselben auszuscheiden; anderntheils kam der

---

1) vgl. Degerando vergl. Gesch. d. Phil. deutsch v. Tennemann 1, S. 8; 2, S. 127.

asiatische Geist, besonders aus physischen Ursachen, nicht bis zum eigentlichen Sich Besinnen, sondern hielt sich wesentlich in der Sphäre des Sinnens auf.

Erst auf die höheren Pflanzen wirkt das Licht so energisch ein, daß die bei den niedern in Eins verflossenen Kelch- und Blumenblätter sich von einander sondern, und der Kelch von der Blumenkrone zurücktritt, um die zum eignen Daseyn geförderte Blume freundlich schützend zu umgeben.

Auf ähnliche Weise verhielt es sich mit der Philosophie in Griechenland. Dort waren zu einem selbstständigen Hervortreten derselben alle günstigen Bedingungen in der politischen Verfassung der Staaten, wie in der geistigen Beschaffenheit der Individuen vorhanden [1]). Unter dem heitern Himmel fühlte sich der heitre Geist von den Banden der sinnlichen Natur mit ihren Bedürfnissen und Leiden freier, als anderwärts; denn diese Leiden waren geringer, als anderwärts, und jene Bedürfnisse in der reich ausgestatteten Natur des Landes leicht zu befriedigen. Die angeborne Beweglichkeit der Seele wurde, besonders in Athen, durch die frühzeitig entstandne republikanische Verfassung bedeutend erhöht. Fast alle Stände und Classen der bürgerlichen Gesellschaft schlangen sich im beständigen und vielseitigen Verkehr durch einander; fast jeder Einzelne fühlte sich in lebendiger Wechselwirkung mit dem Ganzen. Wie viele Seiten des anderwärts dumpf hinbrütenden Bewußtseyns mußten hier durch die mannichfaltigsten Reibungen mit Menschen und Begebenheiten hell angeschliffen werden! Wie außerordentlich mußte der stete Conflict der eignen Interessen mit denen des öffentlichen Lebens die sinnende, beobachtende, berechnende Kraft des Geistes wecken und stärken! Genug! die griechische Geschichte ist zugleich die Emancipationsgeschichte der Philosophie.

Jede über den Boden ins Licht heraufwachsende Pflanze hebt ihre Saamenlappen, aus denen sie sich herausgeschlagen hat,

1) vgl. Heeren Ideen über d. Politik u. s. w. 2 A. 3, 1, S. 431. Auch Herder Ideen z. Philosophie u. s. w. sämmtl. Werke, Tüb. 1827. z. Phil. u. Gesch. 6, S. 167.

mehr oder minder mit in die Höhe. Das that auch die Philosophie in Griechenland. Sie konnte und wollte ihren Ursprung aus religiösen Elementen nicht verleugnen [1]). Daher klingen die Philosopheme der jonischen Schule oft noch wie alte Orakelsprüche; daher trugen Parmenides, Empedokles u. A. ihre philosophischen Theorien, wie die Orphiker, in Gesängen und Visionen vor, und selbst bis in die spätesten Zeiten, und bis in die Physik des rein rationellen Aristoteles herab blieben an der philosophischen Naturbetrachtung der Griechen die Spuren des lebendigen Zusammenhangs sichtbar, in welchem sie früher mit der religiösen Weltanschauung gestanden hatte.

Alle heidnischen Religionen sind Töchter des Naturgefühls, und tragen daher die Keime in sich, aus denen sich späterhin materialistische und dualistische Systeme des Pantheismus philosophisch entwickeln. Denn nicht sowohl die Natur als solche ist Gegenstand des Gefühls im Heidenthum, als vielmehr das Leben in der Natur [2]), weil ja dieses allgemeine Leben die Quelle des eignen und besondern ist. Als die wesentliche Bedingung und als der Stamm des Lebens erscheint zunächst das Sinnenfällige, Greifliche, Materielle; die Allverbreitetheit und Unaufhörlichkeit des Lebens wird als unverwüstliche Allkraft vorgestellt, und aus den Wahrnehmungen des dem Leben Förderlichen und Nachtheiligen treten die Gegensätze von gut und bös heraus. (Osiris, Typhon.)

---

1) Ritter's Polemik gegen das Hervorgehn der griechischen Philosophie aus der Religion, gegen den lebendigen Zusammenhang zwischen beiden, und gegen den bedeutenden Einfluß der letzteren auf die erstere ist, wie richtig auch in einigen Einzelheiten, im Ganzen doch viel zu einseitig. Gesch. d. Philos. 1, S. 139. ff. 145. 169. u. a. m. Siehe dagegen Creuzer Symbolik und Myth. 2 A. 2, 324; 3, 170. u. a. m.

2) vgl. hierüber *Voss* theol. gent. p. 151. Creuzer Symbol. 1, S. 291. 694. u. a. m. — Die physische Wurzel der Begriffe von gut und bös, ihre Bezüglichkeit auf das Leben, auf das, was seiner Entwickelung förderlich oder nachtheilig ist, tritt auch bei Plato deutlich genug hervor. rep. 10, 609. d. — Hieher gehört auch, was Demokrit über die Genesis der Theologie und des Cultus bemerkt, bei Sext. adv. math. 9, 24.

Hiermit ist denn zugleich ein Abriß der ältesten Philosophie in Griechenland gegeben. Es ist oft genug gesagt und nachgewiesen worden, daß und in welchem Sinn sie Naturphilosophie gewesen sey. Sie mußte es seyn, weil sie eben, wie wir sahen, ein Absenker der Religion war. Aber sie hätte es seyn müssen, wenn sie sich auch unabhängig von dieser heraufgebildet hätte. Der innere logische Grund dafür liegt im Bewußtseyn. Denn das Bewußtseyn ist nie Bewußtseyn schlechthin, sondern Bewußtseyn von etwas. Das erste Etwas des Bewußtseyns kann aber kein andres seyn, als die sinnlich wahrnehmbare Welt. Denn alles Bewußtseyn wird durch Eindrücke erweckt, und entfaltet sich im Kampf mit denselben. Hat sich das Bewußtseyn des Eindrucks bemächtigt, so entsteht das Streben nach Ausdruck. Was kann nun das philosophische Bewußtseyn da, wo es bis zur Ausdrucksfähigkeit gelangt ist, zuerst ausdrücken, und los zu werden suchen, als das, was am ersten und mächtigsten auf dasselbe eingewirkt hat? nemlich das große, allgemeine Leben und Weben, worin es sich enthalten, und wodurch es sich bedingt fühlt?

Alle jene vielfachen Bestrebungen der alten griechischen Philosophie, sich über die Natur und die Welt zu besinnen, können, oder vielmehr müssen wir mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnen, da sie alle zusammen die erste Hauptentwickelung oder Hauptform des griechischen Philosophirens bilden. Und da nun die philosophische Naturbetrachtung von der jonischen Schule ausgegangen, und ganz vorzüglich cultivirt worden ist, so wollen wir, von dem Localen und Temporellen dieser Bezeichnung mehr oder minder abstrahirend, die eine oder erste Hauptform der griechischen Philosophie den Jonismus nennen. Wie umfassend diese Benennung sey, wird wohl Keinem entgehn, der mit der Geschichte der Philosophie einigermaßen bekannt ist; Thales, Heraklitus, Anaxagoras, Empedokles, Leucippus und Demokritus sind die bedeutendsten Individualitäten in diesem Gebiet, und gehören sämmtlich, wie abweichend und verschiedenartig auch ihre Systeme erscheinen mögen, zu ei-

nem großen Ganzen. Ihre Ansichten und Lehren hier anzuführen [1]), würde ein unpassendes Abschweifen auf Dinge seyn, die außerhalb unsrer Gesichtsrichtung liegen; nur das muß hier kürzlich bemerkt werden, daß das Pantheistische im Thales [2]), Anaxagoras [3]) und Heraklit [4]) sich dynamisch und dualistisch, im Leucipp und Demokrit [5]) materialistisch und mechanisch vorzüglich ausgesprochen hat. Uebrigens ist es eben so interessant als lehrreich, an den Genannten, so wie überhaupt

---

1) Siehe hierüber Cic. N. D. 1, 10. ff. Ritter Gesch. d. Phil. 1, 190. ff. Reinhold Gesch. d. Philos. 1, S. 3. ff.

2) *πάντα πλήρη θεῶν*, sagte Thales. Arist. de an. 1, 5. Das Pantheistische des Thales liegt besonders in seiner Ansicht von der alles aus dem Feuchten herausbildenden Urkraft, einer Art von Weltseele. Reinhold a. a. O. 1, S. 10.

3) Ueber das Dualistische des Anaxagoras, troß seiner Urvernunft, *νοῦς*, vgl. Tennemann Grundriß d. Gesch. d. Phil. 5 A. S. 95. Besonders wichtige Punkte in seiner Philosophie s. Lehren von der Bewegung, und von den Homoiomerien. Arist. phys. 1, 5. u. a. m. Der Geist gab der Masse die Kreisbewegung, und nun treten aus dem Chaos die gleichartigen Theile so zusammen, daß Jegliches Jeglichem gleichartig ist, oder werden kann. Reinhold a. a. O. 1, S. 53.

4) Heraklit ist unter den alten Philosophen der tiefste und sinnvollste, und für das Studium des Plato besonders wichtig; Plato polemisirt nicht sowohl gegen ihn, als gegen seine Nachtreter. Ast Plat. Leben S. 190. u. a. m. Heraklit's Philosophie ergreift vorzüglich die Idee des Lebens, und den Kampf seiner Gegensätze; die Schranke des Lebens wird als *εἱμαρμένη* gefühlt; nur das Theilhaben an der Vernunft Gottes macht das Erkennen möglich: *καθ' ὅ τι ἂν* etc. *κοινωνήσωμεν ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.* Sext. adv. math. 7, 133. Rixner Gesch. d. Phil. 1, 71. ff. — *ἐὰν μὴ ἐλπίζητε, ἀνέλπιστον οὐχ εὑρήσετε.* ebendas. vgl. Clem. al. str. 2, p. 270. — Von nicht geringer Bedeutung ist auch Empedokles. Besonders wichtig in Hinsicht auf den Platonismus sind seine Lehren vom *νεῖκος* und der *φιλία*, vom *κόσμος*, und dem Fall der Seelen.

5) Atome, leerer Raum, Bewegung, Nothwendigkeit waren bekanntlich die Grundbegriffe der Atomisten. — Nur ähnliche Dinge, lehrt Demokrit, (wie Plato) können auf einander wirken. An tiefer Kenntniß der Natur übertraf Demokrit fast alle Philosophen des Alterthums. — Schätzbare Monographie über die oft verkannten Atomisten von *Papencordt* de atomicorum doctr. Berl. 1832.

an den alten griechischen Philosophen das Uebergreifen der verschiedensten Geistesrichtungen in einander, und die Punkte oder Denkbewegungen wahrzunehmen, welche eine Annäherung der wesentlich anders beschaffenen Lehren an einander vermitteln. Denn zwischen den philosophischen Schulen und ihren Häuptern findet ja natürlich so wenig eine Absperrung durch Classen statt, wie bei den vier Temperamenten.

Alle wirkliche Geistesfreiheit concretisirt sich von der Nothwendigkeit, oder von einem Passivum aus. Das ist der Schlüssel zu der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie entwickelte und steigerte sich diesem Gesetz gemäß. In ihrer ersten Gestaltung vermogte sie das Moment der Bestimmtheit von dem, was draußen ist, oder das Ueberwogenseyn des Innern vom Aeußern nicht abzustreifen. Aber eben hierdurch wurde der zweite Hauptbildungsknoten ihres Wachsthums bedingt. Das ist, im weiteren Sinn des Worts, der Eleatismus. Der Eleatismus, in seinem Wesen scharf gefaßt, ist der reine Gegensatz des Jonismus, oder das Ueberschlagen des Weltsinns in den Eigensinn. Während im Jonismus bei dem Bestreben, sich zu besinnen, das sich gleichsam nur apostrophirt erscheint, tritt es im Eleatismus auf das Nachdrücklichste accentuirt hervor [1]). So war denn der Eleatismus das in seiner Art geglückte Ringen des philosophischen Bewußtseyns, das Alpdrücken der objectiven Vielheit los zu werden, und die Eindrucksmasse und Mannichfaltigkeit durch die Einheit der Denkform bei Weitem zu überwiegen. Er mußte aber, als Contraposition eben so einseitig werden, als es der Jonismus gewesen war. Es ist auch leicht einzusehn, daß und warum sich das Verständniß des Jonismus und Eleatismus, insofern sie Gegensätze sind, von jeher an die Begriffe von flüssig und starr

---

1) Der Eleatismus ergriff bekanntlich das reine, ewig gleiche Seyn, im Gegensatz zu dem unaufhörlichen Werden und sich Verändern; er identificirte die Begriffe des Seyns und des Ganzen; man hat ihn nicht mit Unrecht einen idealen Pantheismus genannt. Tennemann Grundriß u. s. w. S. 79. — Vgl. über die Gegensätze des Jonismus und Eleatismus Plat. Soph. 242. d. e.

geknüpft hat [1]). Der Jonismus sah bei seiner Weltbetrachtung den ewigen Strom des Lebens und Werdens vor sich; die Eleaten fanden in dem Denkwesen des Menschen das Eine, und stets sich Gleiche, und ewig Unveränderte. Dort also machte, wie Ast sich ausdrückt, das wesenlose Leben, hier das leblose Wesen den Hauptinhalt der Philosophie aus [2]).

Unter den Eleaten ist Parmenides der wichtigste, und zugleich der vollgültigste Repräsentant der ganzen Richtung. Wie der Jonismus im Materialismus oder Atomismus seine tiefste philosophische Breite gewann, so erhob sich das idealistisch Speculative des Eleatismus im Parmenides zu seiner höchsten Spitze [3]).

Zu beiden Seiten derselben sehen wir aber zwei andre Entwickelungsformen der griechischen Philosophie, die dem Eleatismus im Allgemeinen näher und verwandter sind, als dem Jonismus, und deßhalb mit jenem zugleich gefaßt und begriffen werden müssen. Das sind der Pythagorismus und die Sophistik. Was den Pythagorismus als dem Eleatismus beigeordnet hauptsächlich erscheinen läßt [4]), ist die in der strengsten Abstract-

---

1) *οἱ ῥέοντες* heißen bei Plato die jonischen, *οἱ στασιῶται* die eleat. Philosophen. Theaet. 181. a. 183. e. vrgl. ib. 152. e. Crat. 440. c. Siehe hierzu die artigen Stellen bei Jacobi sämmtl. Werke, 2, S. 68. 70.

2) Ast Plat. Leben, S. 213.

3) Parmenides scheint einen glücklichen Versuch gemacht zu haben, sich von der Starrheit des Eleatismus loszuringen. Vgl. Schleiermacher Uebers. Plat. 3, S. 181. Gegen Parmenides hegte Plato eine große Verehrung. Er nennt ihn Vater. Soph. 237. a. 241. d. vgl. Ast Plat. Leben S. 239. Besonders wichtig für den Platonismus ist die Lehre des Parmenides, daß die Vernunft allein zur wahren Erkenntniß befähigt sey.

4) Ritter zieht den Pythagorismus mehr zum Jonismus. Gesch. d. Phil. 1, S. 439. 607. Mit Unrecht, wie mir scheint. Denn das, was im Pythagoräismus jonischer Art und Natur ist, ist nicht das wahrhaft Bedeutsame desselben in der Gesch. der Philosophie. Vgl. dagegen Ast Plat. Leben S. 213. — Warum übrigens der Pythagorismus hier eine seinem Gehalt so unangemessen scheinende Stellung bekommen hat, ist leicht zu begreifen, und die Leser werden sich hoffentlich nicht daran stoßen. Seine größte Bedeutsamkeit hat er in religiöser Hinsicht; der religiöse Kern des Platonismus stammt fast

heit durchgeführte Lehre von den Zahlen, als den eigentlichen und ewigen Wesenheiten des Alls [1]), während die mystisch-poetische Seite seiner Kosmologie sich mehr zum Jonismus hinneigt, und die Hervorbildung der ethischen Momente ihn der sokratischen Schule annähert. Die Sophistik schließt sich durch eine zwar öfters falsch angewendete, doch aber tüchtig fortgebildete Dialektik an den Eleatismus an [2]).

Die Philosophie hatte durch den Eleatismus einen nicht unbedeutenden Fortschritt zu ihrer innern Freiwerdung gethan. Aber die Freiheit, zu der sie sich im Eleatismus erhoben hatte, war nicht die lebendige Freiheit der Idee, sondern die tode des Begriffs. Es war die Freiheit, die sich als solche nicht anders zu behaupten und herauszusetzen weiß, als durch entschiednes Negiren alles Andern außerhalb ihres Centrums. Durch dieses stete Gerüstet- und Schlagfertigseyn gegen alles ihr Entgegenstehende, beweist sie aber eben, daß sie in sich nicht sowohl Freiheit ist, als vielmehr sich dazu machen will, und daß sie ihrem innersten

ganz von ihm. Hier aber kam es nicht darauf an, ihn in religiöser, sondern darauf, ihn in philosophischer Beziehung zu würdigen und zu rangiren; nur was die Speculation Neues durch ihn gewonnen habe, sollte flüchtig angedeutet werden.

1) Die pythagor. Zahlenlehre ist für die platon. Philosophie von besondrer Wichtigkeit. Die Ideen des Plato hat man oft mit den Zahlen der Pythagoräer für identisch angesehn. Siehe *Brucker* de convenientia numer. Pyth. cum ideis Plat. in d. amoen. lit. 7, p. 173. ff. Vgl. dagegen die scharfen Erörterungen bei Ritter Gesch. d. Phil. 1, S. 371. ff. Siehe auch *Trendelenburg* Platonis de ideis et numeris doctr. ex Arist. illustr. Leipz. 1826. — Die abstracte Zahlenlehre der Pythagoräer hat übrigens auch bekanntlich eine mystisch-poetische Seite. Die pyth. Hauptidee vom κόσμος ruht auf ihr. Vgl. Ritter Gesch. der pythag. Philosophie. Hamb. 1826.

2) Ueber die Sophistik siehe oben S. 70. Anm. 2. — Es muß hinsichtlich des Platonismus und der Sophistik hauptsächlich hervorgehoben und bemerkt werden, daß die Sophistik das Denken und Wissen auf eine höchst unkeusche Weise behandelte, es beliebig und zu allerlei Zwecken verwendend, und daß Plato sich's ernstlich angelegen seyn ließ, die Wissenschaft aus einer Hetäre wieder zum Rang einer Göttin zu erheben, und den Menschen ein tiefes (christliches) Respectsgefühl vor ihrer Hoheit und Würde einzuflößen. vgl. Ritter Gesch. d. Phil. 1, S. 190. ff.

Wesen nach noch zu der Kategorie der nichtfreien Dinge gehört, weil sie sich vor der Macht derselben fürchtet, ihnen also eine der ihrigen gleiche Kräftigkeit und Bedeutung zuschreibt. Die wahre Freiheit weiß, daß ihr das Gegenüber nichts anhaben, ihr innerstes Seyn weder aufheben noch umwandeln kann, darum fürchtet sie sich nicht mehr davor.

Auf diese beiden Hauptentwickelungsformen der griechischen Philosophie, wie sie im Jonismus und Eleatismus hervortreten, folgt nun der Platonismus als die dritte und bedeutendste, das erste Stadium der Philosophie vollendend und abschließend. Nur in dieser Stellung und Bezüglichkeit wird die wahre und volle Bedeutung des Platonismus klar erkannt. Er erscheint hier als der geniale Aufflug des philosophischen Geistes zu seinem höchsten Ziel, zur Aufhebung der Gegensätze, zur Versöhnung des Zwiespaltes zwischen Natur und Geist, zwischen Welt- und Selbstbewußtseyn. Wie und wodurch nun der Platonismus diese Versöhnung versucht und bewirkt habe, werden wir bei der Betrachtung seiner Grundzüge wahrnehmen.

Die platonische Philosophie machte trotz ihrer hohen Vollkommenheit die Fortentwickelung der Philosophie keineswegs entbehrlich, sondern vielmehr nothwendig. Denn sie verhält sich zu der spätern Philosophie, wie die Entdeckung zur Erfindung, oder wie die Idee zum ächt wissenschaftlichen Begriff[1]). Die Aufgabe der Philosophie nach Plato bestand hauptsächlich darin, jenem Ziel, zu welchem sich Plato erhoben, zum zweitenmal auf einem Wege sich zu nähern, auf welchem jeder wahre Fortschritt mit einer wahrhaften Bereicherung, Verstärkung, und Erweiterung der denkenden Kräfte verbunden seyn mußte.

Im Naturleben verhält sich's nicht anders. Oft schließt die Natur eine gewisse Entwickelungsreihe schon in der dritten oder vierten Evolution mit etwas höchst Vollendetem ab, ohne jedoch ihren Bildungstrieb nun schon zufrieden gestellt zu haben, und ohne

1) Es ist für die Wissenschaft eben so schlimm, wenn zum Begriff die Idee, als wenn zur Idee der Begriff fehlt. — Ueber die falschen Begriffe vom Begriff vgl. Hegel Encyclop. 3. A. S. 14. 21. u. a. m.

von der schon erreichten hohen Stufe nun sogleich zur nächst höheren fortzuschreiten. Sondern gewöhnlich fängt sie mit ihren nächsten Entwickelungen gleichsam wieder von vorn an, und sucht sich aus der Tiefe heraus zu der schon erschwungenen Höhe wieder emporzubilden, gleichsam als hätte sie die schon gelungnen Versuche wieder vergessen oder verlernt. Das Leben der Gräser endet und krönt sie mit dem Palmenwuchs; und darnach bildet sie — Kraut und Kräuter. —

Der Sokratismus kann in der Geschichte der griechischen Philosophie nicht als eine Hauptform oder Stufe aufgeführt werden; er ist vielmehr als ein bei- oder untergeordnetes Glied zu betrachten, und als die Vorstufe zum Platonismus. Mit Recht hat man ihm von jeher die bedeutendste Einwirkung auf diesen zugeschrieben. Nur darin, wie man sich diese Einwirkung gedacht hat, hat man nicht immer das Richtige getroffen, oder das Wichtigste nicht bestimmt genug hervorgehoben. Es würde durchaus fehlgeschossen seyn, wenn man sich die platonische Philosophie zu der sokratischen im reinen Verhältniß der Kindschaft denken, und den Platonismus etwa nur als eine allseitigere und wissenschaftlichere Entwickelung der sokratischen Ideen betrachten wollte. Die Geschichte der Philosophie hat sich schon oft, und noch neuerdings mit Glück bemüht [1]), die wesentliche

1) Schleiermacher über den Werth des Sokr. als Philos. — in d. Abhandl. d. phil. Cl. d. Akad. d. Wiss. (Berl. 1818, S. 50. ff.) Brandis Grundlinien d. Lehren d. Sokr. im rhein. Mus. 1827, 1, S. 118. ff. 1828. 1, S. 85. ff. — Es ist eben so anziehend als belehrend, die verschiednen und entgegengesetzten Richtungen zu beobachten, welche aus der Einen Schule des Sokrates hervorgegangen sind. Die meisten Schüler des Sokrates faßten und cultivirten nicht die ganze philos. Ansicht des Meisters, sondern nur irgend eine Seite derselben; die Cyniker und Cyrenaiker hielten sich an die praktische Seite des Sokratismus, aber im entgegengesetzten Sinn; von den Megarikern und Skeptikern wurde das Theoretische des Sokratismus einseitig fortgebildet; jene übertrieben seine Dialektik, diese sein ironisches Nichtwissen. Plato war der Einzige, der den ganzen Sokratismus in sich aufnahm, aber ihn zu einer höheren Stufe erhob; er polemisirte öfters gegen die einseitigen Sokratiker, besonders gegen Antisthenes, den Feind aller Speculation. Theaet. 197. c. ff. 158. c. u. a. m. Siehe hierüber Ast Plat. Leben S. 189. ff.

Verschiedenartigkeit zwischen der platonischen und sokratischen Philosophie ins helle Licht zu setzen, die bei allem Einfluß von dieser auf jene statt findet.

Das fördernde Einwirken des Sokrates auf Plato ging hauptsächlich von zwei Punkten aus; wir können den einen als einen theoretischen, den andern als einen praktischen bezeichnen.

Gelernt, im atomistischen Sinn des Worts, hat Plato der Schüler von Sokrates dem Lehrer, unendlich wenig; im dynamischen Sinn dagegen, unendlich viel. Der Gewinn, den Plato aus seinen Reisen, und aus seinem Studium der alten Philosophen zog, war vornemlich ein extensiver; der Gewinn, den ihm der Umgang mit dem Sokrates brachte, war mehr ein intensiver. Jene erweiterten und bereicherten seinen Geist, übten sein Combinationsvermögen, und erhoben ihn zu der geistigen Höhe, die eine weite Uebersicht gewährt. Dieser aber kräftigte und vertiefte sein Bewußtseyn, und verhalf seiner ausgezeichneten Anlage zu der innersten Geistesthätigkeit, welche stetig und besonnen sich von innen heraus nach einem gesteckten Ziele hinbewegt, zu ihrer Entfaltung und Ausbildung. Das Denkenkönnen [1]) im wahren Sinne des Worts hat Plato dem Sokrates ganz besonders zu verdanken. Denn darin besteht ohnedieß das Hauptverdienst des Sokrates um die Philosophie, daß er den Grundfehler des damaligen Philosophirens erkannte und verbesserte. Dieser Fehler bestand in der übereilten Verfolgung der Consequenzen aus noch nicht gründlich untersuchten und festgestellten Prämissen. Alles Denkbestreben suchte daher Sokrates auf den richtigen Anfangspunkt, und zu dem hellen Bewußtseyn seiner Richtigkeit zu führen [2]).

---

1) Stundenlang konnte Sokrates sinnend und in Gedanken vertieft stehn. Plat. conv. 220, c. A. Gell. noct. att. 2, 1.

2) vgl. Arist. met. 13, 4. — Degerando a. a. O. 1, S. 90. 2, S. 142. — Deßhalb drang Plato stets auf die größte Umsicht und Besonnenheit hinsichtlich der Ausgangspunkte beim Philosophiren. Crat. 436. d. δεῖ δὴ περὶ τῆς ἀρχῆς παντὸς πράγματος παντὶ ἀνδρὶ τὸν πολὺν λόγον εἶ-

Wollen wir den praktischen Einfluß des Sokratismus auf den Platonismus in seiner ganzen Bedeutsamkeit erwägen, so müssen wir zuvor einen wichtigen Unterscheidungspunkt zwischen der alten und unsrer neuen Philosophie erwogen haben, der sich am bestimmtesten da ergiebt, wo uns die Stellung der alten Philosophie zum Leben anschaulich wird. Es ist aber überhaupt für das Verständniß der platonischen Philosophie von großer Wichtigkeit, sich der wesentlichsten Punkte bewußt zu werden, durch welche sich die antike von der modernen Philosophie unterscheidet.

Auf den ersten Anblick scheint ein bedeutender Unterschied zwischen beiden gar nicht vorhanden zu seyn. Es bieten sich vielmehr so viele Aehnlichkeiten zwischen beiden dar, daß man unsre neue Philosophie etwa nur für eine jüngere Schwester der alten anzusehn geneigt seyn mögte [1]). Wir finden bei dieser, wie bei jener so ziemlich dieselben Hauptbegriffe und Definitionen; es begegnen uns hier wie dort so ziemlich dieselben speculativen Tendenzen; wir stoßen hier wie dort so ziemlich auf dieselben Probleme, Untersuchungen und Beweise; es erheben sich hier wie dort auf ähnlichen Grundlagen ähnliche Systeme; es bekämpfen sich hier wie dort fast dieselben Secten, Schulen und Partheien mit denselben Waffen, mit derselben Hitze und Bitterkeit. Zu jeder Erscheinung im Gebiet der neuen Philosophie kann das der alten eine ähnliche oder verwandte liefern, so daß auch hier der Spruch des alten Predigers eine neue Bestätigung empfängt: es geschieht nichts Neues unter der Sonne. (Kohel. 1, 9.) Ist doch auch der Kantische Kriticismus so neu, und vorher nie angewendet nicht, als man wohl zuweilen behauptet hat! Könnte man doch, wie man von einem Spinozismus vor Spinoza gere-

---

ναι; καὶ τὴν πολλὴν σκέψιν etc. vgl. Pol. 278. e. u. a. m. Daher auch das Gewicht, welches er auf Definitionen legt; ὅρος ist seine stete Forderung. Phaedr. 237. c. Aber keine Wortdefinitionen, Sachdefinitionen verlangt er. Degerando a. a. O. 2, S. 117. v. *Heusde* in. phil. pl. 2, 2, p. 125.

1) Degerando a. a. O. 2, S. 11.

det hat, auch von einem Kantianismus vor Kant reden, nemlich in der alten griechischen Philosophie [1]).

Aber das Gefühl der Aehnlichkeit zwischen der antiken und modernen Philosophie, welches durch solche Betrachtungen entsteht, wird von dem Gefühl der wesentlichen Verschiedenartigkeit, die sich bei genauerer Prüfung der Sache ergiebt, fast gänzlich aufgewogen. Schon in formaler Hinsicht fällt diese Verschiedenartigkeit deutlich genug in die Augen. Man lese nur einmal etwa unmittelbar nach der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ein Compendium der Ethik aus der Kantischen oder Hegelschen Schule! welch' ein schneidender Contrast zwischen beiden, in Form, Sprache, Anordnung und Entwickelung! Und Aristoteles ist doch derjenige unter den alten Philosophen, welcher in der Behandlungsweise der philosophischen Gegenstände unsern heutigen Philosophen noch am nächsten steht!

Wie sehr weicht die heutige Philosophie von der alten in der Zahl und Eintheilung der philosophischen Wissenschaften ab. Und ganz natürlich! denn bei jeder organischen Fortentwickelung geht das ursprünglich Eine Ganze in immer mehr und mehr zur Selbstständigkeit gelangende Einzelheiten aus einander. Die Patriarchen waren Schäfer, Jäger, Feldherrn, Priester und Könige in Einer Person, und das alte Priesterthum begriff außer der Liturgik, Rhetorik und Mantik auch noch die Astronomie und Arzneiwissenschaft in sich. So war nun auch die alte Philosophie ursprünglich ein ungetheiltes Ganze, das erst nach Plato sich in drei Hauptzweige spaltete [2]). Was in der alten Philosophie nur als gelegentliche Reflexion vorkam, das hat sich in der jetzigen zu einem eignen Lehrgebiet erweitert. Die alte Philosophie

1) *ἀναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως. εἰ γὰρ μηδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων σκοπεῖν.* etc. Aristocl. bei Eus. pr. ev. 14, 18.

2) Die Eintheilung der Philosophie in Physik, Ethik und Dialektik wurde besonders durch Aristoteles und Xenokrates als eine seit Plato deutlich hervortretende festgestellt. Sext. adv. math. 7, 16. Ritter Gesch. d. Phil. 1, S. 179; 2, 210.

war eine Halle; die neue ist eine Stadt, mit vielen abgesonderten Straßen, Plätzen und Gebäuden; die alten Philosophen durchwandelten die ganze Halle; die neuen sind gewöhnlich nur in einem bestimmten Stadtviertel eigentlich zu Hause.

Nicht blos der Form, auch dem Geist nach ist die neue Philosophie wesentlich eine andere, als die alte war. Die alte Philosophie verhält sich in dieser Beziehung zur neuen etwa, wie Unschuld und Einfalt zu Zwiespalt und Bewußtseyn. In der alten Philosophie war das Forschen ein reines und einfaches Thätigseyn des Geistes; in der neuen ist es mehr oder minder befleckt und durchaus zwiefältig; befleckt durch die vielen Selbstbetastungen des Bewußtseyns, das seine Kräfte sehr oft zu keinem andern Zweck anregt, als um sich während ihrer Erregtheit selbst zu erfassen und zu befühlen; zwiefältig, insofern ein jedes Wissen zugleich auch ein sich Wissen ist, jedes Denken so zu sagen auch gleichzeitig neben sich hergeht, und sich selbst sieht und betrachtet. Die Alten wußten bei ihrem Philosophiren im Grunde nur Eins, was sie wollten; aber weder was sie am meisten sollten, noch auch was sie konnten und nicht konnten, schwebte ihnen dabei deutlich vor Augen[1]). Denn die Philosophie war ein im Innern noch undurchforschtes, seinen Gränzen nach nicht genau bekanntes Australien. Wir haben die bestimmte Uebersicht der Hauptprobleme und Hauptirrthümer vor den Alten voraus, ohne gerade hierdurch allein schon eine größere Annäherung an die Wahrheit gewonnen zu haben; denn eben so wenig als es unsrer Tugend sehr förderlich ist, alle Sünden und Laster ihrem wahren Wesen nach kennen zu lernen, eben so wenig wird unsre Weisheit durch Gewahrung aller der blauen Flecken

1) Selbst das Philosophiren des Plato erscheint oft nur wie ein Tappen und Probiren. Der Gedanke versucht es bald hierhin, bald dorthin sich zu bewegen, um zu sehn, wie weit und wohin er wohl kommen wird; es wird bald dieß, bald jenes aufgestellt, und von allen Seiten berennt, um zu erfahren, ob's wohl fest stehe, und haltbar sey oder nicht. Freilich darf man dabei nicht übersehn, daß dieses alles bei Plato oft mehr ein Unsicherthun, als ein wirkliches Ungewißseyn ist.

sonderlich gefördert, welche sie sich im Ringen mit den Irrthümern zugezogen hat; sie büßt bei dem Umgehen der Irrthümer einen Theil ihrer Kraft und Frische ein.

Auch durch die Religion ist eine wesentliche Verschiedenartigkeit der alten und neuen Philosophie bedingt. Auf diese wirkt das Christenthum stets mächtig ein; bei jener sieht man den Einfluß des Heidenthums. Das classische Heidenthum ruhte, wie wir erkannten, auf einer kerngesunden Sinnlichkeit und Weltvergnügtheit. Das ganze antike Leben ist daher durchaus derber, concreter, realistischer, als das unsre; und so ist auch die antike Philosophie. Unsre Philosophie, da sie mehr über das Denken denkt, als über Natur und Menschenleben, ist weit dünner und spiritualistischer, als die alte. Eine so völlige Ausscheidung alles Stoffartigen aus dem denkenden Ich, eine so methodische Isolirung der Selbstheit, eine so gründliche Erhebung der blutleeren Abstraction ins reine metaphysische Nichts, wie sie h. z. T. möglich und herrschend geworden ist, kannten und vollzogen die Alten gar nicht oder selten. Die abstracte Persönlichkeit war bei ihnen noch nicht, wie bei uns, zu einer Welt für sich geworden; die Person in ihrer Einzelnheit galt ihnen wenig; religiös betrachtet verschwamm sie vor ihren Augen im unendlichen All; politisch erwogen sank sie dem Gemeinwesen gegenüber fast zur Null herab. Der Zwiespalt zwischen Idee und That, zwischen Schule und Leben hatte sich demgemäß auch noch nicht so schroff herausgestellt, wie bei uns. Und dieser Umstand begründet hauptsächlich einen an sich, wie für unsre folgende Betrachtung höchst bedeutenden Unterschied zwischen der alten und neuen Philosophie.

Die alte Philosophie stand dem Leben in jeder Hinsicht näher, als die unsrige, und wendete sich geflissentlicher, als die unsrige demselben zu. In ihrer Abkunft, in ihren Forschungen und Mittheilungen, in ihrem ganzen Wesen und Wirken erscheint die alte Philosophie als dem Leben zu- und angehörig. Bei der unsrigen verräth schon das Idiom, daß sie abseits vom Leben geboren und erzogen ist; das Buch und die Schule sind das Element, worin sie sich bewegt, nicht das Leben. Unsre Philosophie

sucht die (gedachte) Wahrheit; die alte, das (wirklich) Wahre, nemlich das Wahre der Dinge[1]); unsre Philosophie abstrahirt meistentheils von dem Wirklichen; die alte besteht hauptsächlich in einem steten Reflectiren darauf; unsre Philosophie erstrebt eine selbstständige Existenz im System und in der Wissenschaft als das Höchste; der alten wäre es am liebsten, wenn sie nicht für sich, sondern als ein durch alle Köpfe verbreitetes richtiges Denken existirte[2]). Bei uns wird der Werth des Philosophirens speculativ, bei den Alten wurde er vornemlich praktisch bestimmt; diejenige Philosophie galt am meisten, die am kräftigsten wirkte. Der Zusammenhang zwischen Philosophie und Leben war im Alterthum ein natürlicher und unmittelbarer, bei uns ist er ein mittelbarer und gemachter. Die Alten philosophirten unter den Menschen und mit ihnen; unsre Philosophen philosophiren gewöhnlich nur dann, wenn sie nicht unter Menschen, sondern unter Büchern und in ihren Studirstuben für sich sind; jene waren Bildner der Jugend[3]); diese sind hauptsächlich Docenten für künftige Gelehrte.

1) „Der wesentliche Unterschied der neuen Philosophie von der alten besteht darin, daß jene keineswegs wie diese mit der Erkenntniß der Gegenstände sich begnügt, sondern vielmehr darauf ausgegangen ist, die Erkenntniß der Gegenstände selbst zum Gegenstand der Erkenntniß zu machen. Die alte Philosophie erachtete die Erkenntniß als eine solche, die der Natur der Sache gemäß sey, und nahm deßhalb an, daß der Gegenstand ganz so, wie er gedacht werde, sich verhalte.“ Hinrichs in Berl. Jahrb. f. wiss. Krit. Jul. 1828. vgl. die treffende Bemerkung Hegel's in der Vorr. zu s. Phänomenol. S. 39. Also, wie oben bemerkt wurde, die Naivität hatte die alte Philosophie vor der neuen voraus. In diesem Sinn ist auch die Definition des Aristoteles zu fassen: ἡ ἐπιστήμη — ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν etc. met. 4, 1.

2) Die alte Philosophie wollte dasjenige im Leben seyn, was den Menschen aus dem Traume hilft, und ihre Seele in einen wirklich wachen Zustand versetzt. Vgl. oben S. 153. Anm. 1., und Plat. rep. 5, 476. ff. 6, 484, b. ff. Die Stelle, rep. 6, 494. a. daß nur sehr wenig Menschen Philosophen seyen, und seyn könnten, enthält so wenig einen absoluten Widerspruch gegen das eben Bemerkte, wie Matth. 19, 30. gegen 1 Tim. 2, 4. Uebrigens war der Spruch: „Viele sind berufen“ ꝛc. auch bei den Heiden proverbialisch: εἰσὶ γὰρ δὴ φασὶν ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι. Phaed. 69. c.

3) Die Philosophie war ein wesentlicher Bestandtheil, ja der Mittelpunkt der attischen Bildung. Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 6.

Ein Gelehrter des 19ten Jahrhunderts und ein hebräischer Prophet sind gewiß zwei sehr weit von einander verschiedene Dinge; ganz dasselbe, wie die hebräischen Propheten, waren freilich die alten griechischen Philosophen nicht, und konnten es, aus begreiflichen Gründen, nicht seyn; gewiß aber ist, daß man die Lebensbedeutung der alten griechischen Philosophie am einleuchtendsten dann erkennt, wenn man sie als eine dem Prophetenthum analoge Erscheinung betrachtet.

Denn die alte griechische Philosophie wollte dem Leben in der That so etwas seyn; nicht blos eine Encyklopädie des Wissens, sondern auch eine Quelle der Kraft und des Heils[1]), und der bildende und ordnende Geist für's ganze Leben und alle seine Verhältnisse. Wie die Apostel von den Christen eine allseitige Durchführung des Christenthums durch alle Lebensmomente forderten, und sogar verlangten, sie sollten auch das Essen und Trinken im Namen des Herrn verrichten lernen, (1 Kor. 10, 31.) so wollte die alte Philosophie eine nicht minder allseitige Befassung zwischen sich und dem Leben zu Stande bringen, und nicht blos die Staats- sondern auch die Haus-, Hof-, Feld- und Stallwirthschaft einrichten und besorgen helfen[2]). Die Pädagogik sollte ausschließlich in ihren Händen seyn; auch die Kunst, meinte sie, müsse bei ihr in die Schule gehn, und Sittlichkeit und

---

1) Cic. tusc. 1, 26. — Der biblische Begriff des Heils (σωτηρία) war dem Heidenthum nicht fremd. vgl. oben S. 61. Anm. 8. Schon Democrit bezeichnete die Philosophie als Heilsanstalt für die Seele. Clem. al. paed. 1, p. 60, d. — est profecto animi medicina philosophia. Cic. tusc. 3, 3. vgl. 4, 27. Siehe über die umfassende Leistungsfähigkeit der Philosophie, ebendas. 5, 2. o vitae philosophia dux etc. — Vgl. Plat. rep. 5, 475. c. conv. 210. d.

2) Prot. 318. e. — vgl. außer dem oeconom. des Xenophon, Philodemus de vitiis et virtutt. oppos. im 3ten Bd. der vol. Herculan. Neap. 1827; (schildert das Verhalten des Weisen in der Haus- und Feldwirthschaft.) — Hierher gehört ferner das bekannte prooem. des Strabo zu s. Geographie. — vgl. was v. *Heusde* über die praktische Natur und Tendenz der alten Philosophie bemerkt: philosophiam subjective de rei tractandae studio et de ejus vi et effectibus accipere solebant. init. ph. pl. 1, p. 51.

Seelenadel behauptete sie allein, oder wenigstens am trefflichsten bewirken zu können; wie die christlichen Geistlichen, so hielten sich auch in der Regel die alten Philosophen für Seelsorger, und arbeiteten emsig und nicht erfolglos an der Bekehrung und Besserung der Lasterhaften[1]). Auch nach religiöser Bedeutsamkeit und Wirksamkeit strebte die alte Philosophie; und es ist gar nicht unrichtig, was, wie wir sahen, schon Clemens der Alexandriner bemerkt hat, daß die Philosophie dem griechischen Leben wie eine Art von Vorläuferin oder Stellvertreterin des Christenthums habe dienen wollen, und wirklich gedient habe[2]).

Diese nahe Stellung und innige Beziehung der antiken Philosophie zum Leben ging aus der ganzen Eigenthümlichkeit des alten Lebens nothwendig hervor. Das Leben im Alterthum hatte, größtentheils wegen der republikanischen Staatsverfassungen, eine Oeffentlichkeit, Allgemeinheit und Beweglichkeit der Interessen, wovon wir in unsrer separatistischen Denk- und Lebensweise kaum einen Begriff haben. Sprechen, handeln, sehn und hören waren im Alterthum die Lebensacte des Volks und der Individuen; bei uns wird öffentlich sehr wenig gesprochen und gethan; gelesen und gedacht daheim, desto mehr. Im Alterthum wogte das Leben draußen; bei uns sitzt es hinter verschlossenen Thüren. Dort waren der Markt, die Bäder, Gärten, Gymnasien, Rennbahnen und Götterhaine die großen Sammel- und Tummelplätze der Menschen und Gedanken. Kein dumpfer Hörsaal schloß den Philosophen mit seinen Schülern vom Leben ab; unter Platanen oder in Säulenhallen wandelnd hielten die Meister ihre Vorträge den Jüngern; an das alltägliche Gespräch knüpfte sich die philosophische Rede an; nicht zwischen Abschnitte und Paragraphen war das Philosophiren eingeklemmt, das h. z. T. nicht eher anfängt, als wenn der Docent die Seite des Compendiums aufschlägt, auf welcher er stehen geblieben ist, und das sogleich aufhört, wenn er das Buch zumacht, und vom Katheder geht, son-

1) Vorzüglich berühmt war die Bekehrung des Polemon durch Xenokrates. Val. Max. 1, 6. — Andre Beispiele bei Xen. mem. Socr. 1, 2; 2, 8 u. a. m.

2) Siehe oben S. 7, Anm. 2. vgl. van *Heusde* in. ph. pl. 1, p. 67.

dern aus dem Schulton in den Gesprächston schnell und zwanglos übergehend, war es überall zu finden und zu Handen.

Was hier von der alten Philosophie und ihrem Verhältniß zum Leben bemerkt worden ist, gilt, wie Jeder weiß, am allermeisten von der des Sokrates. Es war ganz vorzüglich das Streben und das Verdienst des Sokrates, die natürliche Hinneigung der Philosophie zum Leben cultivirt, und sie zu einer Lebensweisheit gemacht zu haben; und das will auch Cicero in der bekannten Stelle sagen[1]), wenn er spricht: „Sokrates rief die Philosophie vom Himmel herab, und führte sie ins Leben ein.“ Doch würde Sokrates weder diesen Gedanken, einen ehelichen Bund zwischen Philosophie und Leben zu stiften, mit solcher Entschiedenheit ergriffen haben, noch auch seine Realisirung mit so viel Glück haben bewirken können, wenn nicht dieser Gedanke schon lange zuvor vorhanden, und seine Ausführung durch günstige Umstände vielfach vorbereitet gewesen wäre.

Unter den Schülern des Sokrates war keiner, der diesen Lieblingsgedanken des edlen Meisters mit mehr Begeisterung ergriffen, mit mehr Kraft und Liebe festgehalten und weiter zu führen sich bestrebt hätte, als der lebens- und geisteskräftige Plato. Die Einwirkung des Sokrates auf ihn von dieser Seite her, ist für das Verständniß, wie für die Werthschätzung der platonischen Philosophie von der größten Wichtigkeit. In andrer Hinsicht, und besonders in Hinsicht auf strenge Wissenschaftlichkeit und Allseitigkeit der Reflexion war Plato der Philosoph von dem Philosophen Sokrates wesentlich verschieden; aber in Hinsicht auf die segensvolle Bedeutsamkeit der Philosophie für das Leben dachte er vollkommen wie dieser. Mit derselben Energie, wenn auch nicht mit demselben Erfolg, setzte er das angefangne Werk des großen Lehrers fort, und bemühte sich, die Quellen der wahren Weisheit für alle Verhältnisse des Lebens zu eröffnen und zugänglich zu machen. Besonders lag ihm die politisch-religiöse Wiedergeburt seines Vaterlandes durch die Philosophie am Herzen,

1) Cic. tusc. 5, 4. vgl. ac. qu. 1, 4. 5. — Wie coelum hier zu verstehen sey, macht Plat. Phaed. 96. a. 97. b. ff. deutlich.

und er hätte sie wohl auch, seinem Geist und seinem Streben nach bewirkt, wenn sie überhaupt vom Begriff und von der erkannten und verehrten Wahrheit aus zu bewirken wäre. Daß es nicht eher besser werden könne und würde in der Welt, als bis die Philosophen Könige, oder die Könige Philosophen würden [1]), war seine ernste und innige, freilich nicht absolut richtige, doch aber mit Unrecht oft bespöttelte Ueberzeugung. Denn man muß nur diesen Ausspruch im Sinn des Plato fassen, um ihn erklärlich, oder auch zulässig zu finden! Ja, wenn jeder von denen, die sich h. z. T. Philosophen nennen, und als solche auf Büchertiteln stehn, mit Bezug auf diesen platonischen Ausspruch, die Regierung der Staaten und der Welt sich ausbitten und dieselbe führen wollten, — dann mögte das prophetische Wort des alten Weisen wohl noch ziemlich lange Zeit bis zu seiner wirklichen Erfüllung brauchen. Aber solchen Philosophen, wie sie Plato meint, und die freilich unter'm Monde schwer zu finden sind, wäre die Verwirklichung jener etwas kühnen Hoffnung allerdings schon eher zuzutraun!

Es wird dieser Skizze des Verhältnisses zwischen Philosophie und Leben im Alterthum an Widersprüchen und Bestreitungen nicht fehlen. Lebensweisheit, wird man sagen, keine Schulwissenschaft soll die alte Philosophie gewesen seyn? eine dem Leben verständlichere Sprache soll sie geredet, in einem innigern Verkehr mit dem Leben soll sie gestanden, auf alle Verhältnisse desselben mächtiger eingewirkt haben? Als ob wir nicht wüßten, wie genau die alten Philosophen ihren Lehrkreis nach außen abzugränzen, und das Ganze ihrer Wissenschaft nur innerhalb der Schule, und nur ihren auserwählten Jüngern rückhaltslos mitzutheilen pflegten [2])! Als ob wir nicht wüßten, wie gerade die größten Philosophen sich abseits vom Leben hielten, und das größere Publicum der Mittheilung ihrer Einsichten nicht werth erachteten! Als ob wir nicht wüßten, in welcher streng wissenschaftlichen Sprache

---

1) rep. 5, 473. c. ff. 6, 485. a. ff. vgl. Capit. vit. Ant. 27. u. Phil. vit. Mos. 2, ab in.

2) vgl. *Bruck.* hist. phil. 1, p. 659. 1038. ff. u. a. m.

ihre meisten Werke abgefaßt waren, wenn auch die wenigsten davon auf uns gekommen sind! Als ob wir nicht wüßten, wie lustig sich die Komiker und Satyriker über das dem Leben fremde Idiom der Philosophen machten, und wie die Unverständlichkeit des Ausdrucks dem Heraklit den Beinamen des Dunklen zuzog [1])? Als ob wir nicht wüßten, daß die Lebensbedeutung, welche die alte Philosophie so vorzüglich gehabt oder erstrebt haben soll, mit nicht minderem Recht auch der neuen Philosophie beigelegt werden könnte! Hat denn nicht auch unsre Philosophie sich laut und oft genug erboten, daß sie dem Leben Alles in Allem seyn, und es eben so tief begründen, als hoch erheben, und beseligen und verherrlichen will [2])? Tritt sie denn nicht oft genug heraus aus ihren Schulen, um dem Leben zu predigen, und es zu bessern? Recommandirt sie dem Leben nicht dringend genug ihre Vorschriften für alle seine größeren oder kleineren Verhältnisse? Arbeitet sie nicht eifrig und unverdrossen genug an der Construirung des besten Staats und der besten Welt? — Und verhielt sich denn das Leben im classischen Alterthum nicht völlig eben so undankbar und unempfänglich gegen die Gaben und Anerbietungen der Philosophie, als es h. z. Tage geschieht. Die Philosophie zeigte im Alterthum eine so entschiedne und durchgängige Annäherung an das Leben, wie sie behauptet worden ist, keineswegs; aber das Leben gab der Philosophie noch viel weniger ein freundliches Entgegenkommen, und ein williges Aufnehmen ihrer Zurechtweisungen zu erkennen. Im Gegentheil, mit Verachtung trat das Leben der Philosophie entgegen [3]); mit Verachtung wies

---

1) ὁ σκοτεινός· Diog. La. 2, 22. Cic. N. D. 1, 26.

2) vgl. dagegen den bedeutungsvollen Ausspruch von Fichte: „nur was aus dem Leben kommt, vermag das Leben zu bilden; die Idealphilosophie ist das wahre Gegentheil des Lebens. — Philosophie auf Denkart und Gesinnung bezogen, ist mir absolut nichts" u. s. w. in Reinhold's Leben von s. Sohn, Jen. 1825. S. 197. Freilich blieb Fichte dieser Ansicht nicht immer treu!

3) rep. 6, 487. d. Plato selbst scheint das gewöhnliche Vorurtheil gegen die Brauchbarkeit der Philosophen im täglichen Leben als richtig anzuerkennen. Theaet. 174. a. ff. Doch war in der That seine ernstliche Meinung die, daß

es ihre angebotnen Dienstleistungen zurück, und in der Hinrichtung des Sokrates hat es am unzweideutigsten ausgesprochen, was es von der Philosophie hielt, und wie es gegen dieselbe gesinnt war. Und solcher Beispiele von dem heftigsten Widerwillen des Lebens gegen die Philosophie liefert die Geschichte des Alterthums nicht wenig. Man denke nur an die Verbannungsurtheile gegen Protagoras, Diagoras, Anaxagoras, Hermodorus u. a. m.! Mußte doch selbst Aristoteles der drohenden Todesgefahr sich durch die Flucht entziehn[1])! Man lese nur, wie z. B. Kallikles im Gorgias des Plato sich über die Philosophie äußert[2])! Für Jünglinge, meint er, sey es wohl ganz zweckmäßig, ihre Geisteskräfte durch's Philosophiren zu wecken und zu üben. Wenn er aber Männer und Greise sich mit der Philosophie beschäftigen sähe, so sey ihm dieß eben so widerwärtig und ekelhaft, als wenn er Erwachsene kindern und lallen höre. Und unstreitig läßt Plato den Kallikles die damals herrschende öffentliche Meinung aussprechen!

Aber diese und andre Einzelheiten können eine Widerlegung der oben aufgestellten Ansicht nicht bewirken. Denn es ließe sich, wenn überhaupt viel damit gewonnen würde, eine jede derselben theils günstig deuten, theils widerlegen. Machte man dem Heraklit seine Dunkelheit zum Vorwurf, so spricht das ja wohl dafür, daß die schwerverständliche Darstellungsweise philosophischer Lehren ungewöhnlich war, und befremdend auffiel. Haben auch die meisten philosophischen Schriften der Alten eine schulmäßige Form, wie die unsren, so sind sie doch mehr im Ton und Charakter der Abhandlungen abgefaßt, als in dem unsrer Lehrbücher und Compendien; und hätte Plato seine Werke der Schule und nicht dem Leben bestimmt, so würde er sie wohl in einer systematischen, und nicht in einer dem täglichen Leben entnommenen Form

---

zur Führung der Geschäfte niemand tauglicher sey, als der Philosoph. Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 198.

1) Siehe hierüber Diog. La. 2, 19; 5, 5; 9, 1. Ael. var. hist. 3, 26. Plut. Per. c. 32. Cic. N. D. 1, 23.

2) Gorg. 485. a. 487. b. vgl. rep. 6, 489. c.

geschrieben haben. Wie abgesondert und gegen das Leben abgeschlossen auch immer einzelne philosophische Schulen gewesen seyn mögen; die Mehrzahl derselben war doch immer auf eine allgemeinere Theilnahme von Seiten des gebildeten Publicums berechnet, und sogar Frauen, denen doch sonst im griechischen Leben keine sonderlich freie Bewegung gestattet war, befanden sich nicht selten im Kreise derer, die an den Lippen der lehrenden Weisen hingen [1]). Zwischen Perikles und Anaxagoras fand die innigste Freundschaft statt; Philippus wählte den Aristoteles zum Erzieher seines Sohnes Alexander, und selbst der Tyrann Dionysius fand Gefallen an den Belehrungen des Plato. Und sehen wir auch auf der einen Seite den Philosophen Schmach und Verfolgung von dem Leben zu Theil werden, so stellen sich uns andrerseits nicht weniger glänzende Ehrenbezeugungen dar, durch welche das Leben den Werth und die Verdienste berühmter Philosophen zu verherrlichen sich beflissen zeigte [2]). Die Hinrichtung des Sokrates aber, weit entfernt, die kräftige Bedeutsamkeit der alten Philosophie für das Leben zu widerlegen, ist, recht erwogen, gerade im Gegentheil einer der stärksten Beweise dafür. Denn das Leben wird sich niemals für oder gegen Etwas mit Heftigkeit äußern und benehmen, als für oder gegen dasjenige, dessen lebendige Wirksamkeit es in seinem Innern spürt. Das Leben würde sich weder gegen das Evangelium, noch gegen die sokratische Philosophie gesträubt und erhoben haben, wenn es nicht bei jenem, wie bei dieser die Absicht und Fähigkeit gar bald empfunden hätte, tief in seinen Organismus einzudringen, um das Schlechtere in demselben zu töden, das Bessere neu zu gestalten und zu beseelen.

Doch das Abwägen von dergleichen einzelnen Reden und Ge-

---

1) Diog. La. 3, 46. *Bruck*. hist. phil. 1, p. 644.

2) Protagoras wurde vor seiner Verbannung wie ein Gott verehrt. Theaet. 179. a. rep. 10, 600. c. Dem Pyrrho schenkte Athen das Bürgerrecht, und Elis gestattete allen Philosophen Abgabenfreiheit um seinetwillen. Es ist bekannt, welche außerordentliche Verehrung Zeno, Polemon, Krates u. a. genossen. Rixner Gesch. d. Phil. 1, 186. 266. u. a. m.

genreden trägt zur Feststellung der Wahrheit nicht sehr viel bei. Schon früher wurde darauf hingedeutet, wie leicht es ist, einer aufgestellten Behauptung etwas abzudingen, oder sie ins Schiefe zu ziehn. Das ist ja ganz klar und ganz begreiflich, daß keine Wahrheit in einer solchen Form ausgesprochen werden kann, welche ein Dagegensprechen von irgend einem Punkt oder einer Seite her absolut unmöglich machte. Soll man nun etwa deßwegen, um sich keinen Widerspruch zuzuziehn, alle Gedanken und Ausdrücke stets in der Schwebe halten, und sich in Acht nehmen, irgend etwas mit Bestimmtheit aufzustellen? Aber wie sollte denn, wenn diese kluge Behutsamkeit allgemein würde, eine bestimmte Erkenntniß gewonnen oder gefördert werden?

Derjenige, der seinen Lesern oder Hörern zu einer klaren An- oder Einsicht verhelfen will, kann dieß gar nicht anders bewirken, als wenn er die Saiten, die den deutlichen Ton angeben sollen, ein wenig straff anzieht, oder ihnen eine etwas scharfe Stimmung ertheilt. Denn thut er's nicht, so fließen die Schwingungen charakterlos in einander über, und bringen keinen hell empfundenen Eindruck im Bewußtseyn hervor. Für die nöthige Herabstimmung der scharfen Töne sorgen Atmosphäre und Publicum ungeheißen.

Nach diesem Hinblick auf die alte griechische Philosophie in ihren Hauptformen, und in ihrer Stellung zum Leben, sind wir nunmehr genugsam befähigt, die Betrachtung zur Philosophie des Plato selbst zu wenden, und die besonders für unsern Zweck wichtigsten Züge und Lehren derselben aufzufassen.

Viertes Capitel.

Grundzüge der platonischen Philosophie und Weltanschauung[1]).

Plato sagt[2]): „das Denken ist ein Fragen. Der Fragtrieb liegt in jeder Seele; aber nicht jede empfindet, nicht

1) Man übersehe nicht: Grundzüge! also keine erschöpfende und umfassende Darstellung der platon. Ideen! Nur diejenigen sollten hervortreten, die am meisten geeignet sind, einen lebendigen Eindruck von dem eigenthümlichen Gehalt und Geist des Platonismus zu gewähren, und zwar von der Seite, welche dem Christenthum die nächste und zugewendetste ist. Hierdurch wurde zum Theil auch die Anordnung und Folge der Gedanken bedingt, und man wird es hoffentlich nicht daran zu tadeln haben, daß sie von der gewöhnlichen Fachwerksdarstellungsweise abweicht. Es konnte und durfte meine Absicht nicht seyn, dem Leser in diesem Capitel zu sagen, was Plato über dieß und das gelehrt und gedacht habe; sondern darauf mußte mein Hauptbestreben gerichtet seyn, einen organischen Entfaltungs- und Bewegungsproceß des wesentlich Platonischen vor den Augen des Lesers zu bewirken, und diesen Proceß zugleich so viel als möglich in seine eigne innere Thätigkeit zu verlegen. Dem durchaus teleologischen Charakter des Platonismus gemäß mußte das Ganze so angelegt werden, daß sich das Zielende und Abzweckende des Platonismus recht einleuchtend und ausdrücklich hervorhob. Uebrigens glaubte ich auch kein Bedenken tragen zu dürfen, der Verständlichkeit die wissenschaftliche Präcision hin und wieder aufzuopfern.

2) Es schien mir durchaus unstatthaft und höchst unplatonisch, den lebendigen Zusammenhang der folgenden ganz aus Plato geschöpften Ideenreihe alle Augenblicke durch Citate und Beweisstellen zu unterbrechen, die ihrer Natur nach atomistisch und folglich antiplatonisch sind. Wer sich von der Platonicität des Gesagten gründlich überzeugen will, thut am besten, Plato's Werke zu Rathe zu ziehn, und sorgfältig zu durchforschen. Für diejenigen aber, die sich lieber ans Einzelne und nummernweise Herzuzählende, als an das Ganze und Lebendige halten, will ich die fruchtbarsten und beweisendsten Stellen in seinen Schriften, die der gegebnen Darstellung hauptsächlich zum Grunde liegen, hier in einer übersichtlichen Reihe aufführen. Die Flucht der Dinge, das Werden: Theaet. 152. d. e. Tim. 49. c. ff. Das Seyn, das stets Uebereine, Wahre: Tim. 27. e. 52. a. Phaed. 80. b. Phil. 59. c. rep. 7, 526. e. Das Seyn des Nichtseyns, das Seyn im Werden, Theilnehmen am Seyn: Soph. 257. a. ff. Conv. 208. a. ff. Phaed. 100. b. c. Das

jede befriedigt ihn auf die rechte Weise. Die ihn mächtig fühlen, und nach seiner wahren Befriedigung eben so besonnen, als unablässig streben, — das sind die wahrhaft philosophischen Naturen. Ihnen genügt weder eine von Andern gegebne, noch auf dem halben Weg der Untersuchung sich darbietende Antwort; durch sich selbst, und ganz wollen sie das erstrebte Ziel erreichen.

Denken ein Fragen, und sich Durchfragen, d. i. geistiges Wiedergewinnen des Seyenden: Theaet. 189. e. Soph. 263. e. Phaedr. 249. b. c. rep. 6, 490. b. Tim. 51. e. ff. Erkenntnißstufen, Vorstellung, Meinung, Verstandeserkenntniß, Vernunfteinsicht: Phil. 39. a. 59. b. Tim. 27. e. rep. 6, 511. d. e. Die Begriffe, und ihre Objecte, die Ideen: rep. 6, 510. c. ff. Phaedr. 237. c. d. rep. 7, 534. a. ff. Parm. 132. a. ff. Crat. 389. a. ff. rep. 10, 596. ff. Phil. 15. b. ff. 16. c. ff. Idee des Guten, die höchste: rep. 7, 517. b. c. Verbindung der Begriffe, Wissenschaft; Philosophie, Wissenschaft des Wahren, im Gegensatz zum Scheinwissen: rep. 5, 478. a. 7, ff. 515. b. ff. 533. b. ff. Theaet. 185. c. ff. Phil. 58. a. Dialektik, das Wichtigste in der Philosophie: rep. 7, 532. b. Soph. 253. d. Phil. 57. e. Gott, wissend und wollend, Geist und Kraft, allbewegend: (Leben) Tim. 68. d. Phil. 30. c. ff. Phaedr. 245. c. ff. Soph. 248. b. ff. Das Böse, und seine Macht, geknüpft an die Natur des Veränderlichen: Tim. 48. a. ff. Pol. 269. e. ff. rep. 10, 608. e. ff. legg. 10, 896. e. 897. d. Der thierische Theil des Seelenlebens: Pol. 309. c. e. rep. 9, 589. d. (vgl. hier S. 57. ff.) Unseligkeit der Sinnen- und Sündenknechte, im Leben, wie nach dem Tode: rep. 4, 445. b. c. 9, 574. a. ff. 586. a. ff. 579. d. 10, 613. d. Tim. 86, b. ff. Gorg. 493. b. c. 507. c. d. 524. e. ff. Phaed. 81. c. ff. Die Weisheit, eine Erretterin: Phaed. 82. e. ff. Prot. 352. b. c. Phaedr. 249. c. ff. rep. 7, 515. c. ff. 10, 611. d. e. Wahre Selbst-Erfassung, schmerzliche Losreißung von der Welt des Scheins: rep. 7, 515. e. 527. e. 533. d. 10, 611. d. Phaed. 80. b. Alc. 1, 133. b. Hinwendung zum ewigen Reich der Wahrheit: Phaedr. 248. b. rep. 6, 508. b. 7, 521. c. ff. Reine Liebe, die wahre Erkenntniß bedingend: rep. 6, 490. b. c. conv. 210. a. ff. Phaedr. 256. e. ff. Organischer Zusammenhang von Physik, Ethik, Dialektik; Welt und Natur, Ein Ganzes: rep. 6, 508. a. ff. 7, 523. a. ff. Pol. 273. b. c. Tim. 30. d. ff. 37. a. ff. Men. 81. c. d. Phaedr. 269. e. ff. Wohlgeordnetheit, (κόσμος) Harmonie, Zahl und Maß, Schönheit: Gorg. 508. a. Phil. 18. a. ff. 64. e. ff. Prot. 326. b. Bedeutung der Musik: rep. 3, 401. d. ff. legg. 3, 689. d. Endzweck alles Lebens und Strebens: conv. 205. a. Phil. 20. d. legg. 10, 904. a. ff.

Wonach das Denken eigentlich frage, spricht es deutlich genug aus; nach dem, was ist, nach dem Seyn und nach dem Seyenden. Folglich kann das Denken nur durch die Erreichung des Seyns befriedigt werden; es wird aber auch dann, wenn es das Seyn erfaßt hat, nicht weiter fragen, sondern sich wirklich befriedigt fühlen.

Was jenen Fragtrieb in uns aufreizt, ist die Welt, und das Leben, das uns umgiebt, mit seinem ewigen Wechsel der Erscheinungen. Das All der erscheinenden Dinge befindet sich stets wie in einer ungeheuern Flucht. Die Seele, aus angestammtem Verlangen nach dem Seyenden, fragt jedes Ding, jede Erscheinung der Welt: bist du? Aber die Dinge und Erscheinungen haben keine Zeit zum Antworten; denn im Nu hat sie der Strom des Wandels und Wechsels ergriffen und fortgerissen.

Doch dasjenige in uns, was die Erscheinungen zur Rede stellt, läßt sich von ihrer unendlichen Flucht weder höhnen noch betäuben, sobald es seine innere Kraft und Wesenheit gefühlt hat; es hält sich vielmehr fest und unerschrocken in sich selbst, und weiß sich dem ewig Bewegten gewachsen, ja wohl gar überlegen. Darum ringt es mit ihm, und läßt nicht nach, bis es ihm das Geständniß seines Wesens abgerungen hat. — (vgl. 1 Mos. 32, 26.)

Denn darin, daß sich der Geist jener Frage bewußt wird, ist auch schon die Gewißheit für ihn enthalten, sowohl daß es ein solches Seyn giebt, nach welchem er fragt, als auch, daß es für ihn erfaßbar sey; sonst würde oder könnte ja die Frage danach gar nicht in ihm entstehn. Es kommt also nur auf Scharfblick, Ausdauer und heiligen Ernst an, um zu dem Seyenden durch das Denken zu gelangen; die mancherlei verunglückten Versuche können das tapfre Gemüth nicht abschrecken.

Kann aber das Denken zum Seyn gelangen und es in sich aufnehmen, so kann beides nicht ursprünglich und wesentlich geschieden seyn. Das Denken muß vielmehr seinem innersten Wesen nach dem Seyn gleichen, und beide müssen irgendwo in einander auf- und übergehn, oder mit einander Eins seyn. Das

Hingelangen des denkenden Geistes zum Seyn wäre demnach nicht sowohl eine Vereinigung, als vielmehr eine Wiedervereinigung zu nennen.

Diese Wiedervereinigung wäre aber weder nöthig noch schwer, wenn nicht andrerseits auch eine Trennung statt fände. Es ist also Trennung da, nur keine absolute, sondern eine relative. Daraus folgt aber zugleich, daß auch die Wiedervereinigung nur eine relative, oder ins Unendliche fortgehende seyn könne, indem ja das Trennende niemals das Trennende hätte seyn oder werden können, wenn es jemals ganz und gar aufhören könnte, als das Trennende zu existiren. Die Wiedererfassung des Seyns vom Denken kann weder eine durch und durch vor sich gehende, und noch viel weniger wie mit Einem Schlag vollendet seyn.

Das relative Ergriffenhaben des Seyns fällt dem Denken als eine Erkenntniß, oder als ein Wissen anheim. Vollkommnes Wissen kann der Mensch in diesem Leben nicht besitzen, nur des reinen liebenden Strebens darnach darf er sich rühmen. Je wissender der Mensch sich dünkt, desto weiter ist er vom wahren Wissen entfernt. Der wahren Weisheit Anfang ist das sich noch nicht für weise Halten.

Was ist denn nun aber jenes Trennende, welches dem forschenden Geist nur ein stufenweises Erkennen gestattet? Da es das Seyn nicht selbst seyn kann, so kann es nichts andres seyn, als das Andre des Seyns, oder das Verschiedene vom Seyn, oder das Nichtseyn; wir nennen es, da es nie und nirgends als das Seyn, und als seyend erfaßbar ist, das Werden.

Das Werden als solches ist offenbar nicht etwa ein blos außer dem Denkenden vorhandnes, und ihm gegenüber liegendes Etwas, so daß der Denker, auf das Seyn losgehend, es umgehn und bei Seite liegen lassen könnte; es hält und bedingt vielmehr mit seiner Macht den Geist von allen Seiten, und dringt auch allseitig genug in den ganzen Verlauf des Denkens hinein, indem es in der Seele einen eben so raschen und ewigen Wechsel

der Gedanken, als außerhalb derselben einen ununterbrochenen Farben- und Gestaltenwechsel hervorbringt.

So erkennen wir denn nun wohl das stets gleiche Seyn, und das ewig andre Werden als wesentliche Gegensätze an; und sehen zugleich ein, daß die Bestimmung oder der wahre Begriff ihres Verhältnisses zu einander das erste und größte Problem für den Denker bilde, und daß die erfolgreiche Beschiffung des hohen Erkenntnißmeers erst nach glücklicher Durchfahrt durch diese klippenvolle Meerenge stattfinden könne.

Das Seyn und das Werden sind den früheren Denkern zur Scylla und Charybdis geworden; die Einen hat der Strudel des Werdens ergriffen, die Andern sind an dem Felsen des Seyns gescheitert.

Wäre nichts als das Sinnenfällige, ewig sich Verändernde, wäre Alles in einem unaufhaltsamen Fluß begriffen, wie die Materialisten und die jonischen Musen behaupten, so wäre gar keine Erkenntniß und Wissenschaft möglich; denn der Forschende könnte von nichts, was er ergriffen hätte, etwas aussagen, weil er sowohl, als das Ergriffene in jedem Augenblick seine Beschaffenheit änderte. Und doch giebt es Wissenschaft und Erkenntniß. Es muß also außer dem Anderswerden ein Dasselbige-Bleiben geben.

Wäre aber nichts als das Seyn, und hätte einzig und allein das Dasselbige das Seyn an und in sich, so wäre kein Irrthum und keine Erkenntniß des Werdenden möglich; denn dann würde, da außer dem Seyn gar nichts existirte, das Denken immer an oder in dem Seyn sich befinden, und also sich weder irren, noch werdende Dinge denken können.

Muß man nun demnach beides festhalten, und darf man keins zu Gunsten des andern verneinen, weder das Seyn, noch das Werden, und darf man doch auch beide nicht als feste Gegensätze einander gegenüberstellen, so kann der richtige Begriff des schwierigen Verhältnisses zunächst wohl nur aus der richtigeren Fassung des Werdens oder Nichtseyns hergeleitet werden.

Das Seyn, insofern es das Wissen bedingt, haben die

Eleaten richtig gefaßt; ihr Hauptfehler liegt darin, daß sie das Seyn des Nichtseyns verkannt haben. Die Seyendheit des Nichtseyns zu erkennen, ist von der größten Wichtigkeit für die Philosophie. Das Nichtseyn ist nicht etwa nicht; sondern es ist; aber sein Seyn ist nicht das Seyn des Seyns. Das Häßliche hat so gut ein Seyn, als das Schöne, obgleich es ein Nichtseyn ist, nemlich in Bezug auf das Seyn des Schönen.

Ist aber einmal das Seyn des Nichtseyns erkannt, so tritt auch gar bald das wahre Verhältniß zwischen Seyn und Werden, und die lebendige Einheit beider klar hervor.

Besteht diese Einheit, dem Erörterten zu Folge, weder in dem einseitigen Setzen des Einen oder des Andern, so besteht sie noch viel weniger in dem gleichzeitigen Aufheben beider, oder aber in der Ineinsmischung beider zu gleichen Theilen, sondern in ihrer wechselseitigen Bezüglichkeit auf einander, und auf ein höheres Drittes oder Erstes, in welchem beide enthalten sind, und aus welchem beide mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehn.

Ist nemlich das Nichtseyn, wie sich gezeigt hat, ein Verschiedenseyn vom Seyn, so steht ihm nicht das Seyn schlechthin, sondern das Nichtverschiedenseyn vom Seyn gegenüber, das ist das Seyn des Seyns; und das richtige Verhältniß gestaltet sich demnach so, daß das Eine Seyn die beiden Gegensätze bedingt und in sich begreift, das Seyn des Seyns, und das Nichtseyn des Seyns, oder das Werden. Falsch ist demnach jede Auffassung des Werdens, welche sich das Seyn schlechthin als den geraden Gegensatz zum Werden denkt; zwischen dem Werden und dem Seyn findet ein directer Gegensatz so wenig statt, als zwischen dem Seyn des Seyns und dem Seyn; sondern das Gegensätzliche tritt blos zwischen dem Seyn des Seyns und dem Werden auf.

Das Werden an sich ist das Unbestimmte; das Seyn des Seyns ist mithin das Bestimmte; das Werden giebt sich aber in erscheinenden Bestimmtheiten, in Arten und Formen kund; dieß kann nur von der Bezüglichkeit herrühren, in welcher das Werdende zu den seyenden Bestimmtheiten oder bestimmten Seyend-

heiten steht und an ihnen theilnimmt. Das **bestimmte Seyende** sind die **Ideen**. Wie es eine Welt der Erscheinungen giebt, so giebt es eine Welt der Ideen, welche sich auf das Nichtseyende des Seyns, d. i. auf die Erscheinungen stets und innig beziehn.

Die Erscheinungen verhalten sich zu den Ideen, wie der Schein zum Wesen, oder wie das Nicht-Wahre zu dem Wahren. Der Begriff des Wahren ist dem Erkennen des Seyenden gleich, oder **das Seyende ist das Wahre**. Da nun die Erscheinungen nicht ohne Theilnahme an dem Seyenden sind, so wird hier auch die Entstehung des Trugs und des Irrthums deutlich und erklärlich. Der Irrthum ist nichts anderes, als die Gleichsetzung des Nichtseyenden und des Seyenden, die vermöge der Seyendheit des Nichtseyns möglich ist. Wer ein Nichtseyendes, als wäre es ein Seyendes, vorstellt oder ausspricht, fehlt oder irrt.

Hieraus geht aber zugleich hervor, daß, wie verschiedenartig und entgegengesetzt auch immer das Seyende und das Nichtseyende sind, dennoch jene beiden Welten, die der Ideen, und die der Erscheinungen, sich genau mit einander befassen. Hätten die Ideen, wie die Idealisten sagen, ewig nur ein reines An- und Fürsichseyn, und schlössen sie sich nicht an einander und an das Werdende an, so könnten sie weder erkannt, noch in wissenschaftlichen Begriffsreihen aufgeführt und geordnet werden. Die Erkennbarkeit der Ideen setzt ein gewisses leidendliches Verhalten derselben nothwendig voraus; doch kann dieß Leiden kein ihr Wesen veränderndes seyn.

Dieß Leiden läßt sich aber auch andrerseits als ein Thun und Wirken betrachten; denn der Denkende macht das Seyende nicht durch sein Denken, sondern das Seyende macht durch seine Seyendheit das Denken zum wahren Erkennen. Das Kräftige oder das **Lebendige** ist mithin als die richtige Bezeichnung des Verhältnisses zu fassen, welches zwischen den Ideen, und zwischen ihnen und der Erscheinungswelt ewig obwaltet. Jene sind immer in dieser und für diese, keine der beiden Welten ist jemals ohne die andre. Das Nichtseyende will ewig seyend werden, weil das

Seyende ewig nicht für sich, sondern für das Werden seyend ist. Diese lebendige Verbundenheit des Seyenden und Werdenden ist in jedem Begriff vorhanden und nachweisbar; jeder Begriff hat das Eine und das Viele zugleich in sich, und spricht das Eine nicht minder wie das Viele aus, wie ja auch das Wort als Laut eine Einheit, und zugleich eine Vielheit von einzelnen Buchstaben ist.

Jenes lebendige Band bleibt seinem wahren Wesen nach so lange unverständlich, als das Denken bei den Gegensätzen als solchen stehen bleibt. Das Füreinander dieser Gegensätze kann nur aus jener höheren Einheit lebendig erkannt werden, welche den Gegensätzen stets zum Grunde liegt.

Diese höhere Einheit, die allem Seyn sowohl, als allem Werden und aller Bewegung Ursache und Bedingung ist, ohne von dem einen, oder von dem andern bedingt zu werden, und ohne von der Art und Natur des einen oder des andern zu seyn, ist Gott.

Daß Gott Ursache und Bedingung alles Seyns und Werdens ist, kann unmöglich als eine Leidendlichkeit in Gott gedacht werden; das heißt: Gott kann dazu, Ursache zu seyn, nicht durch etwas andres, als durch sich selbst gekommen seyn. Gott ist vielmehr das Alles aus sich und durch sich selbst Bestimmende; oder er ist als Ursache wollend.

Die wollende ist zugleich die wissende Ursache; denn die wahre Einigung und Ausgleichung der Gegensätze, die weder ihre Vernichtung, noch ihre Vermischung ist, kann nur in demjenigen Wissen geschehn, welches zugleich ihr Wollen ist.

Indem aber Gott als die zugleich wissende und wollende Ursache, oder als die lebendige, urkräftige Einheit alles Seyns und Werdens gefaßt wird, ist er hiermit nicht in seiner reinsten Unmittelbarkeit, sondern nur von dem Punkte aus erkannt, wo alles Setzen und Voraussetzen anfängt und aufhört. Höher als bis zu diesem Punkt, oder bis zur Erkenntniß des voraussetzungslosen und allursächlichen Seyns kann sich das Denken nicht erheben.

Das Seyende ist begriffen worden als das Wahre; das Ursächliche des Seyenden, oder dasjenige, wodurch das Seyende seyend ist, — der letzte und höchste Grund des Seyns, ist das Gute. Die Idee des Guten ist die höchste Idee des erkennbaren Seyns.

Gott ist nicht die Idee des Guten selbst; die Idee des Guten spricht nur dasjenige am vollkommensten aus, was Gott allem Seyn und Werden ist, das Vaterwesen und Wirken Gottes.

Das Werden oder das Verschiedenseyn ist in Beziehung auf Gott so wenig ein todes ihm Gegenüber, als das Seyn; es ist nicht etwa ein Etwas, das neben oder außer ihm da wäre, ohne daß er es wüßte und wollte, so daß er sich sein Vorhandenseyn gefallen lassen müßte; sondern ewig wie er das Seyn will, will er auch das Verschiedenseyn, damit das Verschiedene bis ins Unendliche hin von dem Seyenden ergriffen, erfüllt, durchdrungen und verherrlicht werde. —

Dort also, bei Gott und im göttlichen Seyn ist des Wahren und Guten Fülle; dorthin muß das Denken gerichtet seyn, dorthin muß der Mensch blicken und streben, wenn er das Wahre erkennen, und des Guten theilhaftig werden will.

Aber die volle und treue Hinwendung des menschlichen Lebens zu dem himmlischen Urquell alles Guten und Wahren ist eben so schwer, als selten. Denn der Mensch unterliegt gewöhnlich einem andern Zug, der ihn mit Macht ergreift, und immer weiter und weiter von dem göttlichen Seyn zu entfernen droht. Der Macht dieses Zugs muß er erst entnommen werden, ehe ihm eine Wiederannäherung an Gott möglich ist.

Dieser Zug geht von dem Nichtseyenden aus, mit welchem das menschliche Leben, als ein Werdendes, innig verknüpft ist. Das Nichtseyn hat nothwendig eine gewisse, das göttliche Seyn ewig fliehende Wucht und Macht. Denn ohne diese könnte es sich in seiner relativen Seyendheit nicht erhalten; das Bestimmte und das Bestimmende selbst müßte aufhören, wenn das Bestimmbare aufhörte, ins rein Unbestimmte fortzustreben.

Das Streben ins Unbestimmte, welches in allem Werden

liegt, oder zur Natur des Werdens gehört, ist dem Seyn und Streben der Ideen entgegengesetzt, welche sich stets auf gleiche Weise verhalten, und durch ihre eigne Bestimmtheit alles Werdende zu einem Bestimmten machen wollen.

Wie nun hierdurch im großen Weltleben entgegengesetzte Bewegungen, ja gänzliche Umwälzungen entstehen können, je nachdem die Eigenkraft der Welt, oder die Gotteskraft des Seyenden in ihr (in ihrer Seele) das momentane Uebergewicht bekommt, so ist auch das Leben des Menschen, der nicht über den Gegensätzen, sondern innerhalb ihrer steht, einem ähnlichen Schicksal unterworfen.

Durch die Gleichsetzung oder Vereinerleiung des Nichtseyenden und des Seyenden entsteht der Irrthum, oder das Falsche; durch die Ueberordnung des Nichtseyenden über das Seyende, oder des Bedingten über das Bedingende entsteht die Verkehrtheit oder das Böse. Irrthum und Sünde entspringen aus derselben Möglichkeit; nemlich aus der durchgängigen Fähigkeit des Nichtseyenden, am Seyenden theilzunehmen, und folglich als Seyendes zu erscheinen. Was den Irrthum so gefährlich macht, nemlich der Schein des Wahren, das macht auch das Böse so gefährlich, nemlich der Schein des Guten.

Vom Schein getäuscht, und nach ihm strebend, geräth der Mensch in einen unseligen Zustand. Die trügerische und beherrschende Macht des Scheins beruht hauptsächlich auf dem der Seele zu ihrem irdischen Daseyn unentbehrlichen sinnlich erregbaren Theil ihres Lebens. Wie nemlich das Seelenleben, vermöge der inwohnenden Kraft des Seyenden, sich zum höher Seyenden, ja zur Gottähnlichkeit erheben und heraufbilden kann, so ist auch das körperliche Leben, vermöge seiner Empfänglichkeit für Einwirkungen von der Seele her, einer Steigerung zur Seelenähnlichkeit fähig; und bei jedem Menschen nimmt das die Seelen- und Körperexistenz verbindende Leben eine mehr oder minder vorwaltende seelenartige Beschaffenheit an.

Je vorwaltender diese Beschaffenheit wird, desto kräftiger wirken alle die Bewegungen, welche von außen nach innen gehn,

auf das eigentlich seelische Leben ein, desto mehr überwiegen und hemmen sie die eigne Kraft der Seele, oder die Kraft, sich selbst zu bewegen. Und da nun die Seele, immer nur von Seiten des Werdenden bewegt und erfaßt, von Seiten des Seyenden eindruckslos und unergriffen bleibt, doch aber, zu Folge ihres nie zu erstickenden Seyns, ein ungestilltes Verlangen nach dem behält, was ihres Wesens ist, so sucht sie diesem Verlangen durch dasjenige zu genügen, was ihr zunächst zu Gebote steht, nemlich durch das Sinnenfällige; nichts andres, als dieses kennend, und doch das Bedürfniß fühlend, Seyendes zu kennen und zu haben, setzt sie das Erscheinende in die Stelle des Wirklichen und Wahren, und wähnt, durch immer neue Erfassung und Hereinziehung desselben die stets empfundne innerste Leere auszufüllen.

Die Bande dieses Wahns würden leichter zu zerreißen seyn, wenn sie nicht mit einem erhöhten Lebensgefühl so innig verknüpft wären. Denn Leben ist Bewegung; geförderte Bewegung erzeugt Lust und Freude, gestörte und unterdrückte, Leid und Schmerz, — im Körper= wie im Seelenleben. Daher denn die heftige Liebe der sinnlichen Seele zu der sinnlichen Welt, und zu dem reizenden, erregenden Wechsel ihrer Gestalten und Zustände, wodurch die Beweglichkeit der Vorstellungen und Gefühle in stets raschem Umschwung erhalten wird.

Je schwunghafter aber ein solches Leben wird, desto mehr stürzt es seinem Verderben entgegen, desto mehr fällt es jener entgöttlichenden Macht anheim, die wir als das dem Nichtseyenden nothwendig anhaftende Losseynwollen von aller Bestimmtheit erkannt haben; desto nichtiger und häßlicher, desto zerrissener und zerstörter muß sich je länger je mehr ein solches Leben innerlich und äußerlich gestalten.

Denn da auch die Seele, gleichwie jeder Begriff, die Einheit und die Vielheit zugleich in sich hat, so wird, durch die stete Erregtheit der Seele von dem Vielen und dem Vielerlei, ihr Einsseyn geschwächt, ihr Vielseynkönnen dagegen unendlich verstärkt; und so wird ihre ganze und eine Kraft tausendfach auseinandergezogen und getrieben, die Einheit ihres Bewußtseyns von der

Eindrucksmasse überwältigt und verschüttet, und das ganze Leben eines solchen Menschen ist ein unaufhörliches Schwanken, und ein widerstandsloses Hin- und Hergezogenwerden.

Unseliger noch, als im Leben, wird der Zustand des dem Wahn und den Begierden hingegebenen Menschen nach dem Tode. Denn das Seyn der Seele kann durch nichts zerstört werden, also auch im Tod nicht untergehn, weil überhaupt nichts Seyendes jemals ein Nichts seyn oder werden kann. Wohl aber kann und muß die blos vom Stoffartigen erfüllte und beschwerte Seele nach dem Erlöschen desjenigen Lebens, das zur Empfänglichkeit für das Höhere ganz vorzüglich eingerichtet war, nur noch tiefer ins Nichtseyende versinken, dem sie sich überlassen und verähnlicht hat.

Wird nun aber das Seelenleben auf diese Weise lebend und sterbend von der Macht des Nichtseyenden mit einer entsetzlichen Umschlossenheit bedroht, so leuchtet die Existenz und Wirksamkeit einer die Seele errettenden, und zu ihrem wahren Seyn erhebenden Macht als das allerdringendste Bedürfniß für's menschliche Leben ein.

Und wie könnte es auch dem Leben an einer solchen Macht und Wirksamkeit gebrechen, da ja das ganze irdische Leben zum Theilhaftigwerden des himmlischen Seyns, und zur Gestaltbarkeit nach den ewigen Ideen durch und durch organisirt ist?

Wenn auch nicht als die einzige, doch aber als die wirksamste Macht, das zügellose, wildbewegte Leben zum Heil und zur Ordnung zurückzuführen, und der befangnen und versunknen Seele zu ihrer angestammten Hoheit und Würde zu verhelfen, stellt sich jene, der reinen Liebe zum Wahren entsprossene Wissenschaft des wahrhaft Seyenden dar, nemlich die Philosophie.

Das ist also der Werth und die Bedeutung, das die Aufgabe der Philosophie, das Leben mit der Kraft des Seyenden zu durchdringen, indem sie das Seelenleben von der Anschauung des Vergänglichen und Nichtigen zur Auffassung des Bleibenden und Ewigen erhebt, und die vom Seyenden erfüllte Seele zu einer das Seyende ausströmenden Quelle für das ganze Leben macht.

An das Seyende im Menschen wendet sich demnach die Philosophie zunächst, und muß immer zuerst darauf ausgehn, ein klares Innewerden seines eigentlichen Selbst, oder des Seyenden in ihm zu bewirken. Nur in dem Maße, als ihr dieß gelingt, wird es ihr möglich seyn, den Menschen zur Anerkennung und Auffassung des Seyenden außer ihm und über ihm anzuleiten.

Hat der Mensch seine Selbigkeit erkannt, so ist ihm gleichsam hiermit das Seelenauge, oder der innere Sinn für die ganze reiche Welt des Seyenden aufgegangen; und die Wissenschaft, weit entfernt, ihm die Begriffe der göttlichen Dinge anzulernen und einzuflößen, hat nichts weiter nöthig, als der zur wahren Erkenntnißfähigkeit erwachten Seele die rechte Richtung und Stellung zu ertheilen, und das die Ideen Verdunkelnde und Verdeckende hinwegzunehmen, was dem Geist den Anblick ihres lichtvollen Seyns entzieht.

Aber die Selbsterkenntniß und Erfassung des Menschen hängt mit einer Selbsttrennung und Zerspaltung wesentlich und nothwendig zusammen; der Mensch kann sein Selbiges nicht begreifen, ohne zugleich sein Nicht-Selbiges und von sich Verschiedenes zu erkennen; oder das sich selbst Fassen, ist nothwendig auch ein sich selbst Unterscheiden.

Daher können die ersten Gefühle, welche die Philosophie im Menschen hervorbringt, sobald sie zu wirken anfängt, niemals angenehme, oder Lustgefühle seyn; es sind vielmehr Empfindungen des Schmerzes, weil das Erste, worauf die Philosophie hinarbeitet, Ausscheidung und Losreißung ist, nemlich des Seyenden vom Nichtseyenden. Erregtheit, Unruhe, Zwiespalt, Verwirrung, Bestürzung erfüllt die Seele, sobald sich die Lügenhaftigkeit ihres ganzen Vorraths von Bildern und Vorstellungen deutlicher, als zuvor enthüllt; der oft beschwichtigte Widerspruch entfaltet sich stärker als je in ihrem Innern, und breitet sich mächtiger, als je, nach allen Seiten hin aus, und zieht unwiderstehlicher als je alles Denk- und Sichtbare in seinen vernichtenden Kampf hinein; die Seele, selbst von ihm ergriffen, müht sich lange vergebens ab, ihn zu bändigen oder zu lösen.

Doch die Kraft, die den schlummernden Widerspruch zu wecken, und zum vollen Leben zu befeuern weiß, versteht auch, ihn zu gewältigen, und mit sichrer Hand zu beherrschen, wie denn auch im großen Ganzen des Weltlebens die geistige Macht des göttlichen Seyns alles Entzweite früher oder später zu herrlicher Einigung und Ruhe führt.

Hat erst nach langer Stockung die wahre Denkbewegung im Geist kräftig begonnen, so schreitet sie, sobald ihr nur einige fördernde Anleitung zu Theil wird, unverdrossen so lange fort, bis sie ihr Ziel erreicht; ist erst im innern Leben das sehnsüchtige Fragen gründlich und ernstlich eingetreten, so kämpft und arbeitet es sich durch alles dunkle Meinen, Wähnen, Dichten und Träumen bis zum klaren Erkennen des wahrhaft Seyenden hindurch, das ihm ja bei jedem Fortschritt auf seinem schwierigen Weg immer heller entgegenschimmert.

Es leuchtet ein, daß nur die reinste und höchste Thätigkeit des Geistes dieß leisten kann. Denn so wenig wir mit den Augen sehn, sondern nur durch dieselben, eben so wenig können wir das entgegenschimmernde Seyn mittelst der Empfindung fassen, welche es in der Seele erregt, sondern nur durch dieselbe. Die Vorstellungen und Empfindungen sprechen das Wahre nicht aus; sie sprechen nur den Geist in uns an, und regen ihn auf, sich gründlich und ernstlich auf sie einzulassen.

Die auf solche Weise erregte höchste Geistesthätigkeit muß wesentlich im Sondern und Verbinden, im Ausscheiden und Einigen, im Bestimmen und Ordnen bestehn; denn das, was die Empfindungen und Vorstellungen dem denkenden Geist überliefern, ist eine chaotische Masse, ein buntes und unbestimmtes Vielerlei. Aus dieser Masse hat das Denken den Realgehalt auszuscheiden, und mit dem Geist zu einigen, das Viele und Unbestimmte in Einheiten und Bestimmtheiten zusammenzufassen, und diese an einander zu reihen, wie es die erkannte Natur ihrer Beziehungen auf einander fordert.

Diese reine, bestimmende Denkbewegung durch die Vorstellungsmasse hindurch muß von aller Willkür frei, und etwas

ganz andres seyn, als ein ohngefähres Rathen und Meinen, oder ein Zufahren und Haschen, wie man auf gut Glück in einen Taubenschlag greift, um eine Taube zu fangen; sie muß vielmehr gleichmäßig, und in strenger Folge von dem Ersten zu dem Zweiten u. s. w. fortgehn, und wenn das Folgende dem Vorigen widerspricht, immer wieder auf die Anfänge zurückkommen, aus welchen sich die Folgen entwickelt haben, bis sich an den richtigen Ausgangspunkt die richtige Folgenreihe angeknüpft hat.

Die schwere Kunst der regelrechten Denkbewegung, ist die Dialektik. Sie ist der vollkommen entwickelte und ausgebildete Fragtrieb der Seele nach dem wahrhaft Seyenden. Das, was sie der Vorstellungsmasse als das Bestimmte entnimmt, verknüpft und ordnet, sind die Begriffe. Die Begriffe stehen in einer gewissen Mitte zwischen den sinnlichen Formen, und den übersinnlichen Ideen; jene sowohl, wie diese spiegeln sich in ihnen ab; denn die innere Welt der Empfindungen und Vorstellungen gleicht der äußern Welt im Dunkeln oder in der Dämmerung, in welcher die Bestimmtheiten der Dinge verschwimmen; das dialektische Denken ist wie das hinzutretende Tageslicht, welches die Gestalten der geistigen Welt sowohl, als auch die Gränzen und Verhältnisse zwischen Licht und Schatten, zwischen Seyn und Nichtseyn erkennen läßt.

Wie die Meinung eine Vorstufe hat, in dem Sinneseindruck, so hat auch die Dialektik eine solche, in der Mathematik. Die Mathematik steht tiefer, als die Dialektik, weil ihre Begriffe noch keine völlig reinen, sondern mit Bildern oder Figuren zusammenhängende sind, und weil sie über die Voraussetzungen nicht hinausgeht bis zum Voraussetzungslosen; sie ist aber zur philosophischen Bildung unentbehrlich, und ohne Mathematik ist wahre Dialektik unmöglich.

Die wahre Dialektik, die auf sicher erfaßtem Grunde ruht, und von hieraus die forschende Seele zu allem Wahren leitet, ist der wesentlichste und wichtigste Theil der Philosophie, ja eigentlich die ganze Philosophie selbst.

Die dialektische Bewegung muß nothwendig eine zweifa-

che Richtung haben, vom Seyn zum Nichtseyn, oder vom Nichtseyn zum Seyn; diese bewegt sich in Voraussetzungen bis zum Voraussetzungslosen; jene bewegt sich in reinen Begriffen bis zum Unendlichen.

Zwei Fehler liegen der Dialektik außerordentlich nahe; sie ist in beide gefallen. Da sie nemlich im Unbestimmten das Bestimmte zu erfassen, und andrerseits vom Seyn zum Nichtseyn fortzugehen hat, so droht ihr, da beide Gegensätze einander zu berühren scheinen, die Gefahr der Uebereilung. Diese Uebereilung haben sich fast alle Dialektiker zu Schulden kommen lassen; sie haben meistentheils die Mittelbegriffe, die doch so überaus wichtig sind, übergangen, und an das Bestimmte, als das Erste, unmittelbar das Unbestimmte, als das Zweite gerückt, oder umgekehrt.

Das wahre Begreifen besteht nicht darin, daß man nach der ersten Herausgreifung und Erfassung des Seyenden das Uebrigbleibende sogleich fahren, und ins Unendliche hinschweben läßt, sondern daß man die Fassungen so lange fortsetzt, als noch ein irgendwie Faßbares vorhanden ist, welches einen irgend wievielsten Antheil am Seyn hat.

Die andre Gefahr für die Dialektik entspringt aus ihrem beständigen Verkehr mit Gegensätzen und Widersprüchen, und aus ihrer Kunst und Kraft, dieselben zu lösen und zu binden. Wirkt der Reiz, der hierin liegt, mächtig und bestimmend auf die Seele des Denkers ein, so wird er vergessen, was die Dialektik eigentlich will und soll, und wird sie zu nichts gebrauchen, als um sein leeres und loses Spiel mit den Gedanken und Begriffen zu treiben.

Soll die Dialektik ihrer wahren Bestimmung entsprechen, soll sie die Seele aus dem sinnlichen Gebiet allmählig aufwärts führen zu jenem ewigen Reich, in welchem das wahrhaft Gute thront und herrscht, so darf sie ihre dem Wahren und Guten dienende Beziehung nie vergessen noch aufgeben. Thut sie es, und will sie das Denken sich unterordnen, statt sich sammt dem Denken dem Wahren und Guten unterzuordnen, so verfehlt sie

nicht nur ihren eignen Zweck, ohne das Wahre jemals zu erreichen, sondern sie wirkt auch um so unheilvoller auf Seele und Leben, als ihr wirksamere Kräfte zu Gebote stehn, wie andern Dingen und Erscheinungen.

Der Schein der Weisheit, mit welchem die Sophistik prangt und blendet, ist weit gefährlicher und verderblicher für die Seele, als alle übrigen Gefahren, die ihr von der Unwissenheit, von dem Wahn, und von den Leidenschaften drohn. Das Blendende der Scheinweisheit wirkt aber nicht durch die Befriedigung, die es dem Innersten der Seele gewährt, denn die Seele kann sich nie durch bloßen Schein befriedigt fühlen, sondern es wirkt nur auf die sinnliche Hülle der Seele mächtig erregend ein, und bildet hier jenes herzliche Bewundern und Wohlgefallen nach, welches durch den Anblick des wahrhaft Guten in der Seele hervorgerufen wird.

Und so zeigt sich denn, daß die Wissenschaft ihrem innersten Wesen nach in einer reinen Liebe wurzelt, und durch den Adel der Gesinnung ausschließlich bedingt ist. Nur die selbstsuchtslose Liebe zum wahrhaft Seyenden führt und gelangt zu demselben, weil das Göttliche immer nur von dem ihm Aehnlichen erkannt und ergriffen werden kann; und die Ethik, welche sich einerseits als ein Zweig und Sprößling der Dialektik darstellt, zeigt sich andrerseits nicht minder als ihr Grund und Keim.

Die Ethik zweckt auf eine wahrhaft vernünftige Durchbildung und Gestaltung des ganzen menschlichen Lebens ab, des innern sowohl, wie des äußern. Sie ist übrigens nicht eine besondre, von der Dialektik verschiedene Wissenschaft, sondern nur eine Seite der Dialektik, oder vielmehr die Dialektik selbst, in ihrer kräftigen Bezüglichkeit auf das menschliche Verhalten und Leben aufgefaßt.

Der ethische Zustand des Lebens und aller menschlichen Verhältnisse beruht auf der Herrschaft, welche die Weisheit erlangt hat und ausübt. Denn da alles sittliche Unheil aus der ohnmächtigen Abhängigkeit herrührt, in welche das geistig Bewegende von dem sinnlich Bewegten gerathen ist, und da diese Abhängig-

keit nur in der Unkenntniß ihren Grund und ihren Halt hat, welche von dem ursprünglich Bewegenden nichts wissend, und blos zu dem Sinnlichen hingewendet, dieses für das Ursächliche alles Seyns und aller Bewegung ansieht, so ist die Macht des Bösen gebrochen, und das Gute in seine Wirksamkeit eingesetzt, sobald an die Stelle dieses Irrthums die helle Erkenntniß der göttlichen Dinge tritt. Wahre Einsicht, die nicht zugleich auch Tugend wäre, ist nicht möglich, weil die Einsicht nur durch den innigen Zusammenhang entsteht, in welchen das menschliche Denken mit dem ewigen Seyn, als dem Ursächlichen alles Lebens, getreten ist; das Denken kann das Wahre und Gute immer nur insoweit erkennen, als es desselben theilhaftig wird, und dadurch seine eigne Seyendheit gefördert und höher entwickelt fühlt.

Die Idee des Guten verhält sich demnach zur geistigen Welt und zum menschlichen Erkennen, wie die Sonne zur Erde, und zum Auge. Wie die Sonne die Ursache des Lebens, und die Bedingung des Sehens, so ist das Gute die Ursache des Seyns und des Erkennens. Wie das Auge durch den Lichtstrahl nicht sehend gemacht werden würde, wenn es nicht schon seinem Wesen nach sonnenhaft oder lichtartig wäre, so würde der Geist die Idee des Guten nicht zu denken vermögen, wenn nicht sein Wesen in einer dem Guten gleichartigen Beschaffenheit bestände. Was nun dem Auge und dem Geist als Anlage und Möglichkeit inwohnt, das erhebt sich im wirklichen Sehn und Erkennen zu seiner vollsten Wirklichkeit, und erfüllt also die Form seiner Idee mit dem realsten Gehalt; das Sehen ist die wirkliche Lichtwerdung, deren das Auge, das Erkennen ist das wirkliche Gutseyn, dessen der Geist fähig ist.

So wiederholt sich denn überhaupt im sittlichen Gebiet des menschlichen Denkens und Thuns das ganze Leben der sichtbaren Natur, wie dieß auch vermöge des durchgängigen Füreinandergeschaffenseyns von Seyn und Werden gar nicht anders seyn kann; und die ganze Ethik giebt sich, von dieser Seite aus ge-

seyn, als eine richtig verstandene, oder im geistigen Leben ächt wissenschaftlich durchgeführte Physik kund.

Hieraus geht zugleich die innige Zusammengehörigkeit von Physik und Dialektik bestimmt hervor, indem die wissenschaftliche Durchführung der Physik durch die menschlichen Verhältnisse gar keine andre, als eine dialektische seyn kann. Wie die Ethik in Beziehung auf die Dialektik Grund und Folge zugleich ist, so ist dieß hinsichtlich der Physik und Dialektik nicht minder der Fall. Die Dialektik ist die Mutter der Physik, insofern die Dialektik die Natur durchgeht, um von jedem Werdenden derselben aus, das ihm entsprechende und zum Grunde liegende Seyende zu treffen und zu fassen; die Dialektik ist aber auch die Tochter der Physik, insofern alle dialektische Bewegung im Geist nur die Reproduction der großen und ewigen Weltdialektik ist, in welcher das Verschiedene stets dem Selbigen widerspricht, und von dem Selbigen immer kräftiger gefaßt und geeinigt wird.

Daher denn auch die aufmerksame und ernste Betrachtung der Natur gar sehr geeignet ist, den Geist zum wahren Denken und Erkennen aufzuregen und anzuleiten. Denn die Seele fühlt, bald mehr bald weniger, daß mit den sinnlichen Erscheinungen Geister einziehn, die im Geist auf Anerkennung, und auf Entfesselung vom Nichtseyenden als solchem dringen. Besonders fühlt sich das schlummernde Denken durch alle diejenigen Erscheinungen mächtig gereizt zur dialektischen Bewegung und Thätigkeit, welche mit dem Eindruck des Gleichartigen zugleich auch den des Verschiedenartigen und Entgegengesetzten machen.

Jene Geister sind nichts andres, als die ewigen Ideen, nach welchen, und durch welche Gott die Welt gebildet hat. Denn die Welt ist eine Wissenschaft, und die Wissenschaft ist eine Welt. Wie die Wissenschaft das System der Begriffe ist, und wie das System nur durch richtige Verknüpfung und Anordnung der verschiedenen Begriffsreihen und Sphären entsteht, so ist die Welt, von Gott aus gesehn, die fehlerlose Zu-

sammenfügung aller möglichen Kräfte und Wirkungen, alles Sichtbaren und Denkbaren.

Die Verhältnisse der Ideen zu den Erscheinungen, und der bewegenden Kräfte zu den erzeugten Bewegungen, müssen ihrer Natur nach bestimmte seyn, da ihre Ursachen bestimmte und bestimmende sind. Die wirkliche Bestimmtheit dieser Verhältnisse besteht in Zahlen und Maßen. Alles Bestreben, die Erscheinungen und Bewegungen zu begreifen, muß demnach auf das Erforschen der Zahl oder Form gerichtet seyn, durch welche das an sich Unbestimmte zu dieser und keiner andern Bestimmtheit zusammengefaßt ist. Ist die bestimmte Einheit des Mannichfaltigen erkannt, so muß auch die Beziehung dieser Einheit zu jeder ihr verwandten, und zu der höchsten aufgesucht werden.

Die Art und die Kraft der Zusammenfassung des Vielen und Verschiednen zur Einheit, und die mehr oder minder vollendete Ausgeprägtheit des Bestimmten im Unbestimmten bedingt den Eindruck des Erscheinenden auf die Seele. Je reiner und entsprechender die Bewegungen den Zahlenverhältnissen sind, die ihnen zum Grunde liegen, je kräftiger und bestimmter die Form von ihrem Gehalt erfüllt ist, desto befriedigender muß die Wirkung der sinnlichen Dinge auf den vernünftigen Geist des Menschen seyn, weil er dann desto deutlicher sein eignes kräftiges Seyn und Wirken fühlt, das durch und durch maßgebend und geregelt zugleich ist.

Das entsprechende oder richtige Verhältniß zwischen Stoff, Form und Geist, oder zwischen Bewegbarem, Bewegtem und Bewegendem ist die Uebereinstimmung. Uebereinstimmung aber ist Schönheit, und die reinste Darstellung des Schönen, inwiefern es vom Weltleben aus sich dem Menschen kund giebt, ist die Musik. Denn die Musik ist gleichsam die aus der Natur hervorquellende Harmonie, welche in geordneter und hell bestimmter Tonfolge dem menschlichen Bewußtseyn jenen ewigen Einklang und Rhythmus kund geben will, der den Weltbau ungeschwächt durchhallt, und in welchem die Gestirne tönend sich bewegen.

Die Harmonie nun, die in dem Werk des Schöpfers lebt, stellt sich auch im Seelen- und Menschenleben dar, dort als reine Sittlichkeit, hier als der vollendete Staat. Denn Tugend ist Uebereinstimmung, oder jene Schönheit des Thuns und Lebens, welche durch die regelnde und alles rhythmisch bewegende Kraft des vernünftigen Geistes entsteht; und der Staat ist die aus dem innern Leben des Individuums ins Volksleben herausgebildete harmonisch kräftige Verfassung der vernünftigen Seele.

Ist nun aber das Uebereinstimmende das Wesentliche im Begriff des Schönen, und ist das Schöne nichts andres, als die Verwirklichung des Wahren und Guten, so geht hieraus nicht nur die ethische Wirksamkeit hervor, welche die Musik als die reinste unter den schönen Künsten hat und haben muß, sondern es leuchtet auch die innige Bezüglichkeit deutlich ein, welche zwischen der Philosophie und der Musik statt findet, da beide denselben Zweck verfolgen, nemlich harmonische Bildung des Menschen und seines ganzen Lebens. In dieser Hinsicht muß die Musik als Philosophie, und die Philosophie als die höchste Musik begriffen werden.

Und so erkennt denn der Mensch überhaupt, je mehr er sich durch wahres Philosophiren der göttlichen Einheit des Seyns und Wissens nähert, desto mehr auch das innige Zusammenstreben alles Vielen zu dem Einen, und die wundervolle Organisation im Leben des großen Ganzen, der zu Folge das Eine immer des Andern Vor- oder Gegenbild ist, und in welcher die Kraft des ewigen Seyns jeden Punkt des unendlichen Nichtseyns nach dem Maße seiner Empfänglichkeit erfüllt und bewegt, wodurch denn der Endzweck der Welt, nemlich möglichste Gottverähnlichung des Einzelnen wie des Ganzen, auf die möglichst vollkommenste Weise erreicht wird." —

Haben wir den Platonismus aus einem einfachen Keim herauswachsen und nach verschiedenen Richtungen hin sich entfalten sehn, so wollen wir den organischen Proceß dieser Entwickelung organisch dadurch abschließen, daß wir das Ganze jener mannich-

fachen Richtungen wiederum in Einen Punkt zusammenziehen, der, wie das Saamenkorn der Pflanze, die Summa des vollendeten Gebildes in sich faßt. Das ganze System der platonischen Philosophie geht aus zwei Ur=Theilen hervor, und der Punkt, wo diese beiden geisteskräftig oder zeugend auf einander treffen, ist der lebendige Keim, aus welchem sich das ganze System entfaltet. Jene Ur=Theile sind: die Vernunft ist kein Werdendes, sondern ein Seyendes[1]), und: das die Allheit der Dinge Durchdringende und Erklärende ist die Analogie[2]); dieser Punkt aber ist: das lebendige Bewußtseyn des Einen und ewigen Geistes im All der Dinge.

Es ist wohl ohne weitere Erörterung klar, wie sich Plato durch jenes erste Urtheil über allen Empirismus entschieden erhebt, da die Vernunft, empirisch aufgefaßt, durchaus als ein Werdendes, allmählig Erwachendes erscheint; wie sich ferner aus jenem Zusammenseyn von Satz und Gegensatz im ersten Urtheil die ganze dialektische Erkenntnißweise nothwendig erzeugt; und wie mit dem Seyn der Vernunft nicht nur die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens[3]), sondern auch der Zusammenhang von Weisheit und Tugend, so wie der ganze Unsterblichkeitsglaube gegeben oder ausgesprochen ist; denn ist die Vernunft kein Werdendes, sondern ein Seyendes, so kann ihr Wissen auch nur das Wissen des

---

1) vgl. rep. 10, 611. b. d. legg. 5, 726. a. Phaed. 83. a. b. Richtig bemerkt in dieser Beziehung *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 3, p. 223: Plato vero ad Socratis sui exemplum, ab homine orsus, explorato in nobis infinitae perfectionis studio et ardore, huic studio consentaneam naturam nostram existimabat, pariterque habebat infinitam.

2) vgl. Tim. 56. c. 69. b. — Im Wahrnehmen dieser Analogie, und im Verfolgen derselben durch das Ganze des Lebens und Denkens, äußert sich hauptsächlich Plato's Genialität; sein scharfer kritischer Verstand bewahrte ihn hierbei vor Uebertreibungen und Ausschreitungen. Die überschwänglich phantastische Analogienjägerei gewisser Naturphilosophen blieb ihm durchaus fremd unt fern.

3) Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Wissens hob Plato besonders gegen die Sophisten kräftig hervor, welche dieselbe leugneten oder bezweifelten,

Seyenden seyn, und sie braucht, um zu diesem Wissen zu gelangen, nicht aus sich heraus zu gehn, indem sie vielmehr nur ihr eignes Seyn zu wissen braucht, wenn sie das Seyende wissen will[1]). Weiß sie aber ihr Seyn, so hat sie hierin auch ihre Tugend und Unvergänglichkeit; denn das Wissen des Seyns ist ein Erfülltseyn des Menschlichen vom Göttlichen, und das Seyende als solches ist das Bleibende und Wandellose. — So schimmert denn auch, bei einiger Aufmerksamkeit, besonders aus dem

---

und nichts als ein schwankendes Meinen, und einen Schein des Wahren gelten lassen wollten. Schön sagt auch in Beziehung auf Plato's Glauben an die Erkennbarkeit des Wahren, *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 3, 124: non finxit in spelunca (rep. 7, 514. a. ff.) homines, qui caliginis causa vix quidquam conspicerent; quod in aliorum quadrat placita, qui rerum conditioni obscurae et reconditae, non hominis torpori ignorantiam tribuunt humanam. Wem klingen nicht hierbei die bekannten schönen Verse von Goethe an, mit denen er, im platonischen Sinn, die Erkennbarkeit der Dinge gegen diejenigen verfocht, welchen alles mit undurchdringlichen Schleiern bedeckt zu seyn schien: Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Herz ist zu, dein Sinn ist tod;
Auf! bade, Schüler, unverdrossen
Die junge Brust im Morgenroth!

1) Daraus, daß Plato's Philosophie auf Erfassen des Seyenden gerichtet ist, und zwar des Seyenden nicht sowohl außer und über dem Menschen, sondern vielmehr und hauptsächlich im Menschen, geht deutlich genug hervor, daß sie nicht eigentlich transcendental sey, oder daß sie keine Metaphysik kenne und wolle. Man hat diesen für das rechte Verständniß des Platonismus überaus wichtigen Punkt nur gar zu oft übersehn. Schon oben wurde mit Nachdruck darauf hingewiesen, S. 180. wo von dem durch das erfaßte Seyn befriedigten und folglich nicht weiter gehenden Streben die Rede war. v. Heusde hat sich durch Erörterung dieses Punktes, in welchem sich Plato übrigens auch vom Aristoteles unterscheidet, ein nicht unbedeutendes Verdienst erworben. in. ph. pl. 2, 3, p. 190. ff. p. 220. ff. Das Seyende im Selbstbewußtseyn, ist bekanntlich auch die Axe der ganzen neuern Philosophie. Hegel Phänomelog. Vorr. p. XXIX. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 182. dess. Beiträge z. Charakt. u. s. w. S. 404. Günther Süd- u. Nordlichter am Horiz. d. spec. Theol. S. 141. u. a. m. — Die neuere Philosophie ruht hierin auf dem Cartesianismus. Hegel Encykl. 3. A. S. 80. ff. S. 92. ff. vgl. Degerando a. a. O. 1, S. 350.

zweiten Theil, die ganze Kosmologie und Theologie des Plato deutlich genug hervor; die Natur- und Weltgeschichte stellt sich, jenem platonischen Princip gemäß, als das im Großen ausgeführte Bild jenes Lebens dar, dessen Typus wir im Menschen- und Seelenleben erblicken; und wie sich die Höhe in der Tiefe, und der Geist im Lichte spiegelt, so leuchtet auch aus den reinen Zügen und Bewegungen [1]) der vernünftigen Seele das seelige Bild jenes göttlichen Seyns hervor, das aller Dinge Quell und Streben ist. Selbsterkenntniß, Selbsterfassung und Liebe [2]) im rechten und sittlichen Sinn des Worts, ergiebt sich demnach, zu Folge des erwähnten Keimpunctes sowohl wie des eben Angedeuteten, als das wichtigste und inhaltreichste Problem für alles philosophische Streben; und das *γνῶθι σεαυτὸν* des Sokrates ist mithin das wahre *δός μοι ποῦ στῶ* [3]), von welchem aus Plato die chaotische Masse aller Vorstellungen und Triebe zu einer wohlgeordneten und erleuchteten Gedankenwelt erhebt. —

Ob nun diese Skizze wirklich ein treuer Abriß der platonischen Philosophie sey, wie sie in Plato's Schriften enthalten ist, mögte vielleicht weniger bezweifelt werden, als dieses, ob überhaupt aus Plato's Schriften eine Darstellung seiner wahren Philosophie gegeben werden könne. Das Letztere werden wenigstens

---

1) *τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσι κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί. ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα, διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν.* Tim. 90. d.

2) In dem hier angedeuteten Sinn ist auch der bekannte Spruch zu nehmen: *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός.* vgl. Just. m. de mon. 41. d. Man muß sich hüten, ihn blos als Aeußerung eines heidnischen, auf Selbstvergötterung hinauslaufenden Hochmuths zu betrachten. Allerdings läuft etwas davon mit unter; aber tief und rein gefaßt, spricht der Satz auch eine christliche Wahrheit aus. vgl. über den platon. Gedanken vom *νοῦς βασιλεὺς* Ast Plat. Leben S. 296. und hierzu Tim. 90. a.

3) Daher der Satz: *πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα* — recht verstanden, als das Grunddogma der platonischen Philosophie gelten kann. Phaedr. 249. e.

diejenigen für unmöglich halten, welche die esoterische von der exoterischen Philosophie des Plato unterscheiden zu müssen glauben [1]). In welcher Hinsicht dieser an sich unstatthafte Unterschied allenfalls zu rechtfertigen sey, wird sich am besten durch einen Hinblick auf die praktische Tendenz des Platonismus ergeben.

Es ist keinen Augenblick zu verkennen, daß die ganze platonische Philosophie, so wie sie in seinen Schriften vorliegt, durchgängig auf das Leben blickt, und sich zu dem wirklichen Leben wendet [2]). Schon der eine Umstand setzt dieß außer Zweifel, daß in allen Dialogen Sokrates erscheint, und zwar fast in allen als die Hauptperson. Sokrates ist es, der entweder die Unterredungen veranlaßt, und die Untersuchungen leitet, oder aber die Angel bildet, um welche sich die Verhandlungen drehn. Im Sokrates aber überhaupt, und in dem des Plato ganz besonders, stellt sich gar nichts andres dar, als die concret gewordene Philosophie; er ist die verwirklichte Idee der Weisheit, in welcher sich Wissen und Leben gegenseitig durchdrungen haben und Eins geworden sind [3]). Und so dient er denn auch der platonischen Philosophie als der freundliche Mittler, der die gegenseitige Bezüglichkeit zwischen Schule und Leben begründet und fördert. Er ist Organ und Repräsentant für jene, wie für dieses.

Etwas zu eng und einseitig, doch aber geistvoll und originell bezeichnet Patricius diese Mittlerschaft des platonischen Sokrates [4]), indem er ihn als einen Arzt betrachtet wissen will,

---

1) *Brucker* hist. phil. 1, p. 660. vgl. Aug. civ. D. 8, 4. Clem. al. str. 5, p. 419. d. — Einen esoterischen Platonismus behauptete in neuerer Zeit besonders Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 205. ff. S. 216. Siehe dagegen Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 170. Schleiermacher Uebers. 1, in d. Einl. S. 12. u. a. m.

2) *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 1. p. 6. ff. 3, 121. ff.

3) Ast Plat. Leben S. 95. 156.

4) *Patric.* Plat. exoter Bl. 42b. vgl. die ähnliche Ansicht von Eberhard, über den Zweck d. Philos. u. s. w. in s. verm. Schriften Halle 1788.

der das todkranke Leben seiner Zeit durch wahre Philosophie, und zwar so zu sagen auf homöopathische Weise zu curiren sich bestrebt habe. Die größte Gefahr, habe Sokrates gemeint, drohe dem vaterländischen Leben durch das überhand nehmende Verderben der Jugend, besonders der vornehmen, reichen, und künftig zu Macht und Einfluß gelangenden Jünglinge. Die Quelle des Verderbens aber sey eine dreifache, gegründet in der dreifachen Seelenthätigkeit des Menschen, und in ihr zugleich auch stets die größte Empfänglichkeit findend; aus dem Lustverlangen sey die Päderastie entsprungen, aus der zornlichen Gemüthskraft habe sich die ränke- und ruhmsüchtige Politik erzeugt, und die Verstandesfreude am Zergliedern und Widerlegen sey die Urheberin der Schönrednerei und Sophistik geworden. Da nun in jedem Menschen die lüsternen, herrschbegierigen und streitsüchtigen Seelenkräfte lägen, so sey es leicht zu begreifen, warum es den Päderasten, Politikern und Sophisten so leicht gelinge, die Jugend anzuziehn und einen mächtigen Einfluß auf sie auszuüben. Diesem Einfluß habe nun Sokrates dadurch mächtig entgegenarbeiten, ja ihn aufheben, und einen heilsamen an seine Stelle setzen wollen, daß er scheinbar sich selbst an die verderblichen Richtungen angeschlossen habe, um sich Eingang bei den Jünglingen zu verschaffen, und desto unvermerkter auf sie wirken zu können. Er habe sich bestrebt, durch seine vorgebliche Päderastie die gemeine und schändliche zu verdrängen, und statt ihrer die begeisterte Liebe zu allem Schönen und Guten in den Seelen der Jünglinge zu entzünden; er habe wie ein geschwätziger Sophist sich gestellt, überall Unterredungen angeknüpft, um, scheinbar absichtslos, die hohle Scheinweisheit überall zu entlarven und zu vernichten; er habe sich mit allen tapfern und aufstrebenden Jünglingen zu befreunden gesucht, um ihrem Ehrgeiz die rechte Richtung zu ertheilen, und ihnen einleuchtend

— vgl. außerdem: rep. 6, 492. a. ff. Alc. 1, 132. a. und hierzu Kapp Erziehungslehre u. s. w. S. 163. Schleiermacher in d. Einleit. zu s. Uebers. S. 25.

zu machen, daß die Freude der Selbstbeherrschung größer und edler sey, als die Freude an der Herrschaft über andre.

Wie dem auch immer seyn mag, genug, es muß als ein wesentlicher Zug der sokratisch-platonischen Philosophie festgehalten werden, daß sie eine politische und praktische Bedeutsamkeit im edelsten Sinn des Worts zu erlangen sich bemüht habe. Nur demjenigen, der auf das Leben blickt, wird die Genesis der platonischen Philosophie lebendig klar; er sieht, wie den Plato sein edles Interesse für das Wahre und Gute auf die beiden Hauptfragen führen mußte: wie sich das Wissen, und wie sich der Charakter bildet? er sieht mit Plato's Augen dort den unseligen verkümmernden Einfluß der blendenden Irrthümer, hier der sinnlich heftigen Begierden, und wird mit Betrübniß den Greuel der Verwüstung gewahr, den die jenen Irrthümern und Begierden schmeichelnden Künste im innern und äußern Leben anrichten. Er fühlt mit Plato's Herzen den lebhaften Drang nach Heil und Rettung durch die geistige Macht einer zu Gott führenden Weisheit.

Aus dieser innigen Hingewendetheit der platonischen Philosophie zum Leben erklärt sich denn auch, zum großen Theil wenigstens, die eigenthümliche Form, in welcher Plato seine philosophischen Werke geschrieben hat, nemlich die dialogische. Alle Schriften des Plato, die Apologie und die Briefe ausgenommen, sind bekanntlich dialogisirt; bei keinem andern Schriftsteller hat die im Alterthum mehr als bei uns beliebte Form des Dialogs einen so deutlich ausgesprochenen teleologischen Charakter, als bei Plato. Sie will und soll sich als die Hand darbieten, welche die abstracten Gedanken in das Leben führt; sie will und soll die philosophischen Interessen in die Interessen des Lebens mischen, die philosophischen Verhandlungen in das Gespräch des Tages ungezwungen einflechten, das exotische Gewächs der Speculation dem großen Verkehr der Menschen acclimatisiren, insoweit es thunlich und nöthig ist.

Freilich hat die dialogische Form bei Plato auch noch einen tieferen Grund, und eine philosophischere Bedeutung, und es ist

sonderbar, daß die große Anzahl derer, die über Plato geschrieben haben, diese Bedeutung und jenen Grund entweder nicht zu ahnen scheinen, obgleich sie doch aus dem Wesen des Platonismus so einleuchtend hervorgehn, oder doch viel zu schwankend und oberflächlich sich darüber äußern. Die meisten, und selbst die neusten Schriftsteller über Plato äußern sich über die dialogische Form der platonischen Philosophie auf eine solche Weise, daß man sieht, sie denken sich diese Form bei Plato als das Werk der Wahl und Willkür, oder einer besondern Liebhaberei des Autors zu dieser Gattung des Styls [1]. Aber diese Form ist bei Plato so wenig ein Product des Beliebens, daß sie vielmehr recht eigentlich das Erzeugniß einer philosophischen Nothwendigkeit ist; sie ist durch den Geist des Platonismus so sehr bedingt, und hängt mit dem ganzen Wesen seiner Philosophie so organisch zusammen, daß diese selbst wesentlich etwas andres seyn würde, wenn sie sich nicht in dieser Form dargestellt hätte und hätte darstellen wollen. Man darf sich nur an die Bedeutung der platonischen Dialektik für das Ganze seiner Philosophie erinnern, um sogleich hierüber im Klaren zu seyn. Ist das Denken, nach Plato's Ansicht, eine innerliche Besprechung, so kann natürlich das Niederschreiben dieses innern Vorgangs nichts anderes seyn, als ein Gespräch [2]; ist die Dialektik, nach Plato's Ueberzeugung, der

---

1) Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 188. Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 165. Schleiermacher in d. Einl. zu s. Uebers. S. 19. — Fünf Gründe dieser Form führt *Patric.* in s. Plat. exoter. an, Bl. 43. Den richtigsten, siehe Bl. 43b. ergo ipsissimam Plato intrinsecam animae actionem in dialogis expressit etc. Daß Plato zuerst die dialogische Schreibart in die Philosophie eingeführt, hat schon Athenaeus widerlegt. Zeno der Eleate schrieb vor ihm Dialoge; nach ihm kam die dialogische Form, auch durch Aristoteles, Theophrast u. a. m. beliebt gemacht, in häufigen Gebrauch. vgl. *Fabric.* bibl. gr. ed. Harl. 3, p. 69. In neuerer Zeit hat sich besonders Solger, aber mit wenig Glück bemüht, die Schulphilosophie durch die dialogische Form dem Leben näher zu rücken. Siehe hierüber s. nachgel. Schriften 1, S. 620.

2) *λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται, περὶ ὧν ἂν σκοπῇ. — — τοῦτο γάρ μοι ἰνδάλλεται, διανοουμένη, οὐκ ἄλλο τι*

Grund und Gipfel aller Philosophie, so kann die Philosophie in gar keiner angemesseneren Form auftreten, als in der dialogischen; ist, nach Plato's Idee, die Philosophie eine lebendige Kraft, welche das Falsche und Schlechte bekämpfend, dem Wahren und Guten zur Anerkennung und Herrschaft helfend durch das Leben geht, so kann sie diese Kraft und jenen Kampf in gar keiner andern Gattung des Styls mit Erfolg auftreten lassen, als in derjenigen, welche in ihrer steten Beweglichkeit ein Bild des lebendigen Geistes ist, und allen Auseinandersetzungen und Widerlegungen den freisten Raum eröffnet [1]).

Schließt sich nun aber, wie sich gezeigt hat, die Philosophie des Plato, welche in seinen Schriften enthalten ist, durch Geist und Form stets auf das Genauste an das Leben an, so geht hieraus zur Genüge hervor, in welchem Sinn allerdings von seiner esoterischen und exoterischen Philosophie die Rede seyn könne. Anders muß wohl Plato da gesprochen, die Gegenstände anders gefaßt, die Gedanken anders entwickelt haben, wo er den engsten Kreis seiner liebsten und im Philosophiren schon geübten Schüler vor sich hatte, als da, wo er, wie in seinen Schriften, zur großen gemischten Menge sprach. Denn daß er bei seinen Schriften wenn auch nicht unphilosophische, doch bei Weitem mehr nichtphilosophische als philosophische Leser voraussetzte, ist aus den Charakterzeichnungen der sich Unterredenden deutlich genug zu erkennen. Sie stellen sich, den Sokrates und wenige Andere ausgenommen, wie die größten ABC=Schüler im Denken dar, und wer es nicht überlegt oder nicht begreift, warum Plato geflissentlich den Sokrates mit so unreifen Denkern, ja fast mit so einfältigen Leuten sich unterreden läßt [2]), der könnte

---

ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα, καὶ οὐ φάσκουσα. Theaet. 189. e.

1) vgl. die trefflichen Bemerkungen über Grund und Zweck des platonischen Dialogs bei Ast Plat. Leben S. 40. ff.

2) Auch Jesus wählte absichtlich schlichte, von allerlei Schulmeinungen noch nicht erfüllte Männer zu seinen Jüngern. Wie wenig sie im Denken geübt waren, geht aus ihren Fragen an Jesus und aus ihrem ganzen Benehmen, genug=

sich wohl leicht bewogen fühlen, diesen Umstand an den platonischen Dialogen höchst tadelnswerth zu finden.

Wenn man nun aber auch diesen Bemerkungen gemäß, die populäre Philosophie des Plato von seiner eigentlichen Schulphilosophie zu unterscheiden hat, so bezieht sich doch dieser Unterschied nicht sowohl auf den Inhalt, als vielmehr auf die Form derselben; und diejenigen haben in der That nicht unrecht, welche gegen eine esoterische Weisheit des Plato in dem Sinne protestiren, daß Plato seinen Vertrauten ganz andre Dinge gesagt und gelehrt habe, als seine Schriften enthielten [1]). Im Wesentlichen hat Plato gewiß nichts andres mündlich gelehrt, was er nicht auch, wenigstens genugsam angedeutet, in seinen Schriften hätte niedergelegt. Dafür bürgt seine ganze Denkungsart, und der eben besprochene Zweck seiner Philosophie; dafür haben wir auch Zeugniß genug in den Schriften seines Schülers Aristoteles.

Was nun aber, nachdem wir die oft falsch gebrauchten Begriffe von einer esoterischen und exoterischen Philosophie des Plato so viel als nöthig ist berichtigt haben, jene obige Skizze des Platonismus betrifft, so müssen wir zu derselben noch einige Bemerkungen hinzufügen, welche ihr theils zur Erläuterung, theils zur Bestätigung dienen sollen.

Der Platonismus ist so durch und durch organisch [2]), daß er aus jedem ächten Keim desselben entwickelt werden kann; jeder einzelne Theil desselben läßt durch seine Anlage auf das Ganze

---

sam hervor. Luk. 8, 9; 9, 45; 18, 34. Matth. 15, 15. ff. Joh. 12, 16; 16, 18. u. a. m.

1) Es ist mit der sogenannten esoterischen Philosophie des Plato ohngefähr eben so, wie mit dem berühmten Wort des Herrn: „ich habe Euch noch viel zu sagen," u. s. w. Joh. 16, 12. Wie viel Geheimnisse hat man diesem nach vermuthet, die Christus zurückbehalten habe! Und doch zeigt sich bei genauer Durchforschung der Schrift, daß er das Wesentliche seines Bewußtseyns für die Verständigen deutlich genug ausgesprochen habe.

2) Vgl. was oben bemerkt wurde, S. 144. ff. Ueber den organ. Charakter der platon. Philosophie siehe auch Schleiermacher in d. Einl. zu s. Uebers. S. 9. Dieser organische Charakter leuchtet besonders aus dem Verhältniß hervor, welches zwischen Plato's Ethik, Physik, und Dialektik obwaltet.

schließen; jeder lebendig verstandne Punkt hebt mehr oder minder alle übrigen ins helle Bewußtseyn empor. Deßhalb ist auch der Platonismus so verschiedenartiger Auffassungen und Darstellungen fähig; wo man ihn auch zuerst ergreife, man kann überall vom Umkreis aus durch stetiges Fortschreiten in die Mitte gelangen. Es wäre Unrecht, wenn die eine oder die andre dieser Darstellungsweisen sich für die absolut zulässige, und alle übrigen für durchaus unstatthaft erklären wollte.

Will sich aber Jemand in ein wahrhaftes Verständniß der platonischen Philosophie von irgend einem Punkt aus hineinarbeiten, so muß man ihm wohl, indem man ihn auf die Haupt-

---

Siehe oben S. 196. Man kann sich dieses Verhältniß am besten durch das Bild eines Dreiecks versinnlichen: △ (Dial. — Eth. — Phys.) Das Dreieck spielt überhaupt in der platonischen Philosophie eine große Rolle. Tim. 53. c. ff. Mit Recht warnt übrigens Ritter vor den spielenden und mystischen Ausdeutungen dieser Dreiecke; Gesch. d. Phil. 2, S. 357. Gewiß ist, daß man den Platonismus nur dann recht versteht, wenn man die Werthgleichheit jener drei Seiten der Philosophie, und ihr Gegründetseyn in einander klar erkannt hat. Es ist ein gewöhnlicher und noch immer weit verbreiteter Irrthum, Plato habe, als Sokratiker, die Physik geringgeschätzt, und nur gleichsam Anhangsweise mit behandelt. Man darf sich durch einzelne Stellen, Tim. 29. b. c. Phil. 59. a. u. a. nicht irre machen lassen. Es ist, genau zugesehn, gar nicht zu verkennen, daß die Physik bei Plato die Basis sowohl, wie die Kuppel und Krone seiner Philosophie ist, und er hat es auch nicht an Andeutungen fehlen lassen, daß die Dialektik in der Philosophie nur die Reproduction der Dialektik im Naturleben, und daß Tugend, Seele und Staat nur Nachbilder jenes harmonischen kosmischen Systems von Kräften und Wirkungen seyen, welches der größte und älteste aller philosophirenden Geister, nemlich Gott, gebildet habe. Vgl. außer den früher schon angeführten Stellen: Phaedr. 270. c. Tim. 47. b. c. 90. d. rep. 7, 532. c. 534. e. u. a. m. Siehe ferner: Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 344. Schleiermacher in d. Einl. zu s. Uebers. S. 71. Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 274. ff. Ast Plat. Leben, S. 309: „der Timäos weist das, was in Beziehung auf den einzelnen Menschen und den Staat aufgestellt worden war, als ewiges und göttliches Gesetz im Universum nach." u. s. w. — Es versteht sich übrigens wohl von selbst, daß die Physik nur insofern eine so hohe Bedeutung bei Plato hat, als sich ihm in ihr die göttliche gesetzgebende Vernunft offenbart.

und Grundbegriffe derselben aufmerksam macht, mit dem guten Rath, wie er sich derselben bemächtigen könne, zugleich auch die wohlmeinende Warnung ertheilen, daß er ja nicht zu frühzeitig glaube, sie gefaßt und verstanden zu haben [1]). Denn nichts hat von jeher in diese ganze Angelegenheit größere Verwirrung gebracht, als der Wahnglaube, man habe die platonischen Hauptbegriffe vollkommen gefaßt, wenn es dem Nachdenken gelungen sey, die Ausdrücke derselben sich klar und begreiflich zu machen. Dieses gewonnene Verständniß einzelner platonischer Begriffe ist sehr oft nur ein scheinbares; es rührt meistentheils aus dem von uns unvermerkt in die platonischen Worte hineingetragenen Sinn her. Das Herausnehmen dieser Begriffe aus dem Ganzen des platonischen Systems, und das zergliedernde für sich Betrachten derselben, wird selten zu ihrem wahren Verständniß führen. Auf die lebendige Wahrnehmung des Orts, wo sie im platonischen Denken stehn, und der innern Nothwendigkeit, aus welcher sie sich hier hervorgebildet haben, kommt es immer am meisten an.

Was außerdem das rechte Verständniß der meisten platonischen Hauptbegriffe ungemein erschwert, ist das Wiedervorkommen derselben im modernen philosophischen Sprachgebrauch. Wir denken uns nur gar zu oft bei jenen, was wir bei diesen zu denken gewohnt sind, wie sehr wir uns auch vielleicht Mühe geben, es nicht zu thun. Dieß ist besonders oft bei drei der wichtigsten Begriffe des platonischen Systems geschehn, bei den Be-

1) Bekanntlich dringt der Sokrates des Plato stets auf Bedächtlichkeit bei philos. Urtheilen und Untersuchungen. Daher auch sein ewiges Vorgeben, daß er nichts wisse. vgl. oben, S. 164. Hieraus erklärt sich denn auch die Eigenthümlichkeit der spätern Akademie, nemlich ihr Fixirtseyn auf dem Standpunkt des Nichtwissens, und Nichtwissenkönnens; ihre Anhänger hießen deßhalb Akataleptiker, Cic. ac. 1, 12; 4, 23. 39. u. a. m. und setzten ihren höchsten Ruhm in die ἐποχή. vgl. Reinhold Gesch. d. Philos. 1, S. 467. Merkwürdig und lehrreich bleibt es immer, daß ein so trostlos dürres Ungewißseyn aus dem frischen lebensvollen Stamm der ächten platon. Akademie hervorwachsen konnte! Wer sich dieß recht erklären will, mag dabei Joh. 3, 18. recht erwägen!

griffen der Wissenschaft, des Guten, und der Ideen. Die häufige Fassung derselben im Sinne unsrer philosophischen Schulen, muß als eine Hauptquelle von Mißverständnissen und Mißdeutungen des Platonismus bezeichnet werden.

Es ist dem platonischen Begriff der Wissenschaft[1]) oft gegangen, wie dem Begriff, den unser Luther vom Glauben hatte. Man hat in beiden nicht selten das Hauptmoment übersehn, welches sie, wie verschieden sie auch sonst von einander sind, mit einander gemein haben, nemlich das der Kraft. An das, was jenen Männern als das Wesentliche stets zuerst vor der Seele stand, wenn sie von der Wissenschaft und vom Glauben sprachen, denken wir entweder gar nicht, oder zu allerletzt[2]).

---

1) Die wahre Wissenschaft, die Plato als Vernunfteinsicht (*ἐπιστήμη*) über die bloße Verstandeserkenntniß (*διάνοια*) stellt, wie schon bemerkt wurde, hat bei ihm verschiedene Benennungen, *νόησις*, *γνώμη*, *ἀλήθεια*. rep. 5, 476. d. 6, 508. e. 510. b. 7, 533. b. ff. 534. a. Zwischen der *αἴσθησις* und der *ἐπιστήμη* liegen verschiedene Stufen: *εἰκασία*, *πίστις*, *δόξα*, *διάνοια*. Der Erkenntniß des Wahren steht nichts so sehr im Weg, als die tief gewurzelte und allgemein verbreitete Ansicht, daß die *αἴσθησις* unmittelbar zum Erkennen und Wissen führe; Gefühle, Mütter des Wahns und des hartnäckigen Scheinwissens: Theaet. 186. e. Tim. 52. a. Phaed. 83. a. b. Vgl. die treffliche Schilderung der *φιλόδοξοι* u. *φιλόσοφοι* rep. 5, 476. a. bis zu Ende. Wenn aber auch die *αἴσθησις* keine Einsicht giebt, so darf doch nicht verkannt werden, daß sie das Entstehen derselben vermittelt und bedingt. Siehe oben S. 79, Anm. 5. Bei dem hohen Glauben des Plato an die Erkenntnißkraft der menschlichen Vernunft ist es von nicht geringer Bedeutung, daß er demohngeachtet die vollkommene Wissenschaft für nicht erreichbar von den Menschen hielt, und der Gottheit allein den Besitz derselben beilegte. Siehe oben S. 181. u. Phaedr. 278. d. Parm. 134. c. — Wenn, wie wir oben sahen, S. 197., Plato die wahre Wissenschaft oder Philosophie als Musik betrachtet wissen will, — vgl. *v. Heusde* in. phil. pl. 1, p. 59. 154. ff. — so erinnert dieß an den bekannten Ausspruch Luther's, durch welchen er die Musik der Theologie unmittelbar an die Seite setzt. Luther's colloquia, Leipz. 1700. S. 703.

2) Prot. 352. b. c. *δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι· οὐκ ἰσχυρὸν, οὐδ' ἡγεμονικὸν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι.* etc. *ἆρ' οὖν καί σοι τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ; ἢ καλόν τε εἶναι ἡ ἐπιστήμη, καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, — — καὶ ἱκανὴν εἶναι τὴν φρό-*

Und da ist es denn ganz natürlich und begreiflich, daß man sich nicht genug verwundern kann, wie Plato's Wissenschaft, und Luther's Glaube sollen können so große Dinge thun! Denn Plato schreibt der Wissenschaft nichts Geringeres zu, als die vollkommne Gestaltung des Menschenlebens, und Luther macht den Glauben zum alleinigen Grund der menschlichen Seligkeit. Dieß kann natürlich nichts anderes als entschiedne Mißbilligung bei allen den Theologen zur Folge haben, die keinen andern Glauben kennen, als den *gemachten*, der das Werk unsrer denkenden Willkür ist; und jenes muß allen denen eben so unerklärlich wie unstatthaft erscheinen, die bei dem Wort Wissenschaft an nichts anderes denken, als an das, was in *unserm* Leben, und in *unsern* Schulen dafür gilt, und so genannt wird. Wir denken bei dem Wort Wissenschaft zunächst und hauptsächlich an zweierlei, an eine gewisse *Masse von Kenntnissen*, und an eine gewisse, diese Masse nach *logischen Gesetzen formende Verstandesthätigkeit*, weßhalb denn auch bei uns ganz unbedenklich von einer Vielheit der Wissenschaften die Rede ist. Eine solche kennt Plato nicht; für ihn giebt es keine *Wissenschaften*, sobald er im Ernst redet [1]), sondern nur die Eine *Wissenschaft*; und diese ist weder eine Encyklopädie aller wissenswürdigen Dinge,

νησιν βοηθεῖν ἀνθρώπῳ; — *Luther's* Werke, ed. *Walch* XII, S. 109: „es ist mancherlei Glaube, so die Welt Glauben nennt; die Juden, Türken, Heiden glauben auch, wie sie sagen. — — Daß dieß aber nicht der rechte Glaube ist, beweiset sich daraus, daß er nichts wirkt und schafft, nicht streitet und überwindet. — — Darum ist der Glaube nicht ein fauler, lediger, müssiger Gedanke, sondern eine lebendige thätige *Kraft*" u. s. w. (und an 100 andern Stellen.) — Daher denn auch Plato, weil er die Wissenschaft am häufigsten von Seiten ihrer energischen Wirksamkeit auffaßt, die Politik als die Vollendung der Philosophie bezeichnet. Vgl. hierüber *Ast* Plat. Leben S. 235. Der Behauptung, daß dem Plato die Kraft das wesentliche Moment im Begriff der Wissenschaft gewesen sey, scheint die Eintheilung alles Wissens in *theoretisches* und *praktisches* zu widersprechen. Pol. 258. e. vgl. Gorg. 450. b. c. Aber man übersehe nicht, daß Plato an diesen Stellen den strengen Begriff der Wissenschaft nicht festhält, sondern sich, der Gemeinfaßlichkeit wegen, mehr zur gewöhnlichen Vorstellungsweise herabläßt.

1) Allerdings kommt ἐπιστῆμαι (im Plur.) bei Plato nicht selten vor.

noch auch ein Inbegriff aller möglichen abstracten Ideen, sondern die volle, unverkümmerte Gegenwart alles dessen, was allein wahrhaft ist, im Bewußtseyn. Und will man dieß nicht falsch verstehn, so muß man sich eben so sehr vor dem Gedanken an eine bloße Abspiegelung alles Seyenden im Bewußtseyn, als auch vor der Ansicht hüten, jene Fülle des Seyenden sey eine blos durch den denkenden Menschengeist, und in ihm vorhandene. Das Wissen ist bei ihm, wie bei uns, eine Folge des Erkennens; aber sein Erkennen ist von dem, was bei uns gewöhnlich so genannt wird, himmelweit verschieden. Bei uns wird die Wahrheit erkannt, ist und bleibt also passiv; bei Plato giebt sie sich zu erkennen, erweist sich also activ; bei uns verhalten sich die Erkenntnißgegenstände in der Regel wie die hölzernen Bilder, nach welchen die Schützen zur Lust und Uebung schießen; es wird so lange mit Gedanken und Begriffen darnach geschossen, bis der richtige Begriff das richtige Fleck getroffen hat; bei Plato dagegen entsteht die Erkenntniß lediglich durch die lebendige Wechselwirkung zwischen den Gegenständen und dem erkennenden Geist; der denkende Geist arbeitet in der Richtung auf sie hin so lange fort, bis er so zu sagen in die elektrische Schlagweite derselben gekommen ist, und in derselben ihr Seyn und Wesen durch sie selbst inne wird [1]).

Pol. 258. e. u. a. m. Gerade die genannte Stelle giebt aber auch andrerseits einen Hauptbeleg für die ausgesprochene Behauptung ab.

1) rep. 6, 490. b. — *ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθὴς, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι, καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι, ᾧ προσήκοι ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου. προσήκει δὲ ξυγγενεῖ. ᾧ πλησιάσας, καὶ μιγεὶς τῷ ὄντως ὄντι, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο.* — Die genaue Verwandtschaft zwischen diesem Begriff des Erkennens, und dem biblischen ידע 1 Mos. 4, 17; 1 Sam. 1, 19. u. a. m. leuchtet ohne Weiteres ein, ist aber nicht immer gebührend beachtet worden; Grotefend bezeichnet das plat. Erkennen nicht mit Unrecht als ein concumbere cum *τῷ ὄντως ὄντι*. comment. etc. p. 22.

Es fällt uns unstreitig schwer, uns das zu denken, oder die Möglichkeit eines solchen Erkennens zu glauben, aus dem einfachen Grunde, weil wir uns ein Weltbewußtseyn dieser Art nur künstlich bilden können, während es dem Plato natürlich war. Denn wo die Einheit des geistigen Lebens so gespalten, und in so verschiedene und getrennte Thätigkeiten aus einander gegangen ist, wo das Reflexionsvermögen sich vom mütterlichen Stamm der Eindrucksfülle so vollständig abgelöst, und eine so selbstständige Ausbildung und entschiedene Oberherrschaft erlangt hat, wie bei uns, da kann man sich wohl unter dem Erkennen kaum etwas anderes denken, als einen rein immanenten logischen Verstandesact. Wie dem auch sey, gewiß ist, wer das platonische Erkennen nicht versteht, der versteht auch das biblische nicht. Denn wenn Jesus sagt: „das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen" — (Joh. 17, 3.) so meint er offenbar damit ein ganz andres Erkennen, als das gewöhnliche des denkenden Verstandes, weil dieses oft nicht einmal eine momentane Belebung, geschweige denn das ewige Leben zur Folge hat!

Daß Plato nicht blos die Objectivität des Wahren und Erkennbaren, sondern auch die Erzeugung eines Eindrucks von dem Seyenden in dem Denken glaubt, in dem Augenblick, wo das dem Seyenden nahe genug gekommene Denken dasselbe berührt, geht deutlich genug aus vielen andern Stellen in seinen Schriften hervor. vgl. oben S. 53. Hieher gehört besonders die bekannte Stelle: alle Philosophie fange von dem Bewundern an, Theaet. 155. d. und hierzu die erläuternde in der Republik, 7, 518. b. Hierher gehört ferner die wichtige Definition: alles Seyende ist nichts anderes, als Kraft. (δύναμις) Soph. 247. e. vgl. rep. 5, 477. c. Diesen Ansichten gemäß erklärt er als Zweck der Philosophie: *ἐπαναγωγὴν τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν.* rep. 7, 532. b. c. Diese θέα ist übrigens, wie sich von selbst versteht, nicht grob sinnlich zu fassen. vgl. rep. 6, 507. b. u. *Richter* de ideis Plat. p. 25. Anm. 48. — Treffliche Andeutungen über den platon. Begriff des Erkennens siehe bei Schleiermacher in d. Einl. zu s. Uebers. d. Rep. S. 41. Auch bei den Neuplatonikern entsteht das Erkennen aus einem Eindruckempfangen vom Wahren und Göttlichen. vgl. Engelhardt Uebers. des Dion. ar. 1, p. 166. 330. u. a. m. So ist auch die visio Dei des Scotus Erig. zu verstehn. vgl. Baumgarten-Crusius D. G. S. 765.

Der platonische Begriff des Guten ist dem Mißverständniß fast noch mehr ausgesetzt, als sein Begriff der Wissenschaft. Wir verbinden mit dem Worte gut in der Regel keinen andern, als einen ethischen Sinn. Hören wir nun, Plato mache die Idee des Guten zur absolut höchsten Idee, so freuen wir uns sogleich nicht blos über die Harmonie zwischen unsrer moralischen Denkungsart und der des Plato, sondern auch über das klare Licht, das sich uns von hier aus über seine sonst so dunkle Philosophie zu verbreiten scheint. Denn wie sollten wir nicht hoffen, mittelst dieser Idee des Guten in das Verständniß seiner Philosophie einzudringen, da wir ja im Denken und Betrachten derselben so geübt und so zu Hause sind?

Es ist jedoch eine voreilige Freude, welche der bekannte Wortschall in uns erweckt, und wir können froh seyn, wenn sie uns sogleich zu nichte gemacht wird, ehe sie noch die Irrthümer gebären und entwickeln kann, mit denen sie schwanger geht. Was Plato unter dem Guten versteht, hat mit dem, was unsre Moralsysteme gut heißen, so gut wie gar nichts gemein, und man thäte fast besser, sich nach der Wurzel des platonischen Begriffs vom Guten in der Physik umzusehn, als in der Ethik. (vgl. oben S. 156, Anm. 2.)

Das Gute ist bei uns ein menschlicher, bei Plato dagegen, wie die obige Darstellung gezeigt haben muß, ein rein-göttlicher Begriff; d. h. wir haben, wenn vom Guten die Rede ist, zunächst das menschliche Leben im Sinn, und finden oder erkennen das Gute in den Verhältnissen der Menschen, oder in ihrer Handlungsweise; wenn aber Plato vom Guten als vom Höchsten spricht, so denkt er dabei ganz und gar nicht an etwas, das im Leben, an einzelne Erscheinungen desselben geknüpft vorkommt, sondern lediglich an das ewig kräftige und ewig wirkende Seyn der Gottheit [1]). Bei uns wird dem zu Folge das Gute

---

1) „Götter sind Güten," sagt bedeutungsvoll der theol. Unterricht des Proklus. (Engelhardt Uebers. des Dion. ar. im Anhang, 2, S. 211.) Der Ausdruck Güten hat hier zunächst nicht einen ethischen, sondern einen ontologischen Sinn; nicht das will Proklus zunächst ausdrücken, daß die

erwogen und gemessen; wir haben einen Maßstab für das Gute, es unterliegt unsrer Beurtheilung, und unsre Einsicht steht mithin höher; für dasjenige dagegen, was Plato das Gute nennt, hat der menschliche Geist weder ein ausreichendes Maß, noch einen umfassenden Begriff; denn wenn es einen angemessenen Begriff dafür gäbe, so würde es aufhören, das absolut Höchste und Erste zu seyn; nur bis in die Nähe des Guten dringt, nach Plato, das Denken und die Einsicht vor, (siehe oben, S. 40. Anm. 3. u. 4.) nur bis zum Theilhaftigwerden, nicht bis zum Durchdringen und Umspannen. Wir denken das Gute beziehungsweise, als eine Art des Seyns, unter und neben vielen andern Arten desselben; aber das Gute des Plato liegt hoch und weit über alles bezügliche Denken und Seyn hinaus, so weit, daß man sagen kann, es hat eigentlich gar keinen Gegensatz. Der gerade Gegensatz des Guten ist nach unsern Begriffen das Böse; aber das Gute des Plato ist von so eigner, alle Seyendheit in sich habender Natur, daß es gar keinem andern Dinge möglich ist, in gleicher Potenz sein Gegenüber zu seyn; und wollte man dennoch eine Art von Gegentheil aufsuchen und namhaft machen, so könnte man das, was bei uns das Gute heißt, eben so sehr als dieses Gegentheil bezeichnen, wie das Böse. Denn eben, weil unser Gutes das gerade Gegentheil des Bösen ist, so steht es mit ihm auf demselben Grund und Boden, nur an der entgegengesetzten Stelle. Dieser Grund und Boden ist aber kein andrer, als das große Gebiet der einzelnen Dinge und wechselnden Erscheinungen. Da nun das Gute des Plato weder ein einzelnes Ding, noch die Beschaffenheit eines Dinges, noch eine Erscheinung ist, und seiner Natur nach einer ganz andern Welt angehört, als der Welt

---

Götter moralisch gut, oder gütig gegen die Menschen sind, sondern daß sie so zu sagen eine unverwüstliche Natur und Wesenheit besitzen, — etwa wie wir von einer guten Gesundheit reden. Wie nun die Götter die G ü t e d. i. die unverwesliche Dauer in sich selbst haben, so kann ihr Einfluß auf die Dinge auch kein andrer als ein die Dinge erhaltender, ihre Natur und Existenz kräftigender, oder förderunder seyn. So offenbart sich das Gute als das *σωστικόν*. Hieraus entwickelt sich dann der moralische Begriff der Gütigkeit.

der guten und bösen Erscheinungen, so ist ganz klar, daß es von Haus aus eben so wesentlich verschieden ist vom moralisch Guten, als vom moralisch Bösen. Wir dürfen ja nicht von einer moralischen Empfindung ausgehn, wenn wir zum Verständniß der platonischen Idee des Guten kommen wollen; wir müssen vielmehr von allem Thun vor der Hand abstrahiren, und zunächst blos auf das Seyn reflectiren; wir müssen mit Hamlet grübeln: seyn oder nicht seyn, das ist die Frage — und wenn wir im Innersten die Antwort vernehmen: das Seyn ist, und es ist nichts als das Seyn, — dann sind wir nahe daran, das Wort gut im platonischen Sinn zu fassen. Denn das Gute des Plato ist, um es durch sinnliche Ausdrucksweise anzudeuten, das Unverwesliche [1]), allen Wechsel Durchdauernde, durch dessen Seyendheit alles andre Seyende seyend ist.

Kein Begriff des Plato ist aber wohl so oft und so vielfach

1) Plato hebt, wie wir sahen, (S. 180.) die Flucht und den Wandel der Dinge sehr stark hervor, um die Seele zum angestrengten Verlangen nach dem Ewigen und Wandellosen mächtig aufzuregen. Eine schöne Parallele zu seiner Schilderung ihres unaufhaltsamen Flusses siehe in Bruder Berthold's Predigten: (herausg. von Kling Berl. 1824.) „alle Herrlichkeit der Welt und ihr Genuß ist wie der Blick eines dahinfliegenden Reiters in eine flimmernde Krambude." In diesem Sinn nennt Plato das Werdende, oder die Welt der Erscheinungen: φορὰ, κίνησις, γένεσις, ἀλλοίωσις etc. Dem Vergänglichen, Erscheinenden, steht das Unvergängliche, Seyende entgegen, τὸ ὄντως ὂν, ἀΐδιον, ἀθάνατον, ἀγέννητον, ἀνώλεθρον, καθαρὸν, μονοειδὲς, ἀδιάλυτον etc. (ein directer Gegensatz ist es übrigens nicht, wie schon mehrfach erinnert wurde, welcher zwischen beiden statt findet.) Diese Gedanken und Begriffe muß man zum Grunde legen, wenn man sich zur platon. Idee des Guten erheben will. Das Wandellose, Seyende nemlich, insofern es als ein Wirkliches oder in der Welt Daseyendes erkannt und empfunden wird, ist das Schöne; in seinem reinen geistigen Seyn, ist es das Wahre; darin aber, daß es nicht blos selbst ist, sondern auch alles Seyn verursacht, ist es das Gute. Es zeigt sich hierin wohl ohne Weitres, sowohl die genaue Bezüglichkeit dieser Begriffe auf einander, als auch der Grund, warum Plato den Ausdruck für den ersten, mit dem Ausdruck für den dritten so gern in Eins zusammenzieht. Plato liebt es, wie überhaupt das Hellenenthum, die menschliche Tugend καλοκἀγαθία zu nennen. vgl. Cic. off. 3, 3. *v. Heusde* in. ph. pl. 1, p. 163. Ast Plat. Leben S. 40. u. a. m.

falsch verstanden worden, wie der eben so schwierige, als wichtige Begriff der Ideen. Von dem, was wir h. z. T. Ideen nennen, haben die Ideen des Plato nichts an sich, als den Namen. Dieß geht deutlich genug schon daraus hervor, daß bei Plato nicht allein von Ideen des Wahren und Guten, sondern auch von Ideen des Tisches, der Weberlade, der Haare, des Kothes u. a. m. die Rede ist [1]). Wie oft und nachdrücklich aber auch die Leser des Plato gewarnt worden sind, die Ideen, von deren Existenz er spricht, ja nicht als etwas rein Ideelles zu denken, oder sie für eine Gattung der Gedanken zu halten, nemlich für die höchste, so geschieht dieß doch noch immer nur gar zu häufig [2]). Andre, die diese Warnung beherzigt, und sich von der Vorstellung, die platonischen Ideen seyen Denkproducte, recht weit seitab gehalten haben, sind in einen entgegengesetzten Irrthum gefallen, und haben die platonischen Ideen für etwas Substantielles angesehn und ausgegeben, indem sie sich dabei auf einige Stellen im Plato stützten, die allerdings die Ansicht zu be-

---

1) rep. 10, 596. b. ff. Parm. 130. c. ff. u. a. m. — Mit welchen Schwierigkeiten die Lehre von den Ideen verknüpft sey, setzt Plato selbst aus einander, Parm. 130. b. bis 135. d. — Der gewöhnliche Ausdruck für den Begriff der Idee ist bei Plato ἰδέα oder εἶδος, was Cic. durch species übersetzt. Cic. ac. qu. 1, 8. u. a. m. Nicht selten nennt aber Plato die Idee auch παράδειγμα, αἴτιον, ἀρχή u. a. m. Diog. La. vit. Pl. in Plat. opp. ed. bip. 1, p. XXXVII. Vgl. *v. Heusde* in. ph. pl. 2, 2. p. 25. ff. p. 110. Der Ausdruck: ἑνάδες, μονάδες weist allerdings auf die Verwandtschaft der plat. Ideenlehre mit der pythag. Zahlenlehre hin. Phil. 15, a. b. 56. d. vgl. Ast Plat. Leben S. 295. — Siehe überhaupt: Schulze de ideis Plat. Witt. 1786. 4. *Richter* de ideis Plat. Leipz. 1827. 8. u. a. m.

2) Diesen Irrthum bekämpfte schon Brucker in s. historia phil. doctr. de ideis, Augsb. 1723, fehlte aber seinerseits wieder darin, daß er die platon. Ideen für identisch hielt mit den pythagor. Zahlen. Siehe seine oben S. 161. Anm. 1. angeführte Schrift. — Ein andrer nahe liegender Irrthum ist, das, was Plato die Ideen nennt, für die Gattungsbegriffe anzusehn, im Gegensatz zu den Vorstellungen von den Einzelwesen. Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 296. Daß man über die sogenannten angebornen Ideen in alten und neuen Zeiten viel Unplatonisches vorgebracht habe, thut *v. Heusde* dar, in. ph. pl. 2, 3, p. 33. ff.

günstigen scheinen, als seyen die Ideen irgendwo an und für sich existirende (materielle) Wesen [1]).

Erwartet nun etwa der geneigte Leser, daß ihm eine kurze und klare Definition das dunkle Wesen der platonischen Ideen mit einemmale begreiflich machen wird? In der That, das wäre eine ziemlich sonderbare, von keinem sonderlichen Nachdenken zeugende Erwartung. Ein bequemeres Studium könnte es fürwahr kaum geben, als das Studium der Philosophie, wenn man die Quintessenz ihres Inhalts in einen Definitionslöffel tröpfeln, und diesen den Lernbegierigen eingeben könnte! wenn man also im vorliegenden Fall ihnen kurzweg sagen könnte: „seht! die Ideen des Plato sind das und das!" — und nun hätten sie's mit einemmal vollkommen verstanden und eingesehn. Daß es Leute genug giebt, die an die Möglichkeit solcher unverzüglichen Beibringungen eines Verständnisses in philosophischen Dingen glauben, und demgemäß einander gegenseitig mit dergleichen Extracten zu bedienen eifrig sind, und Wunder welche Einsicht gewonnen zu haben sich einbilden, wenn sie ihrem Verstand und Gedächtniß eine Definition eingeprägt haben, weiß ich sehr wohl; aber daß sich Keiner nach ihnen richten darf, der den Plato verstehen oder auslegen lernen will, nicht minder [2]). Eine Definition von ei-

---

1) Phaed. 102. a. ff. Crat. 389. a. ff. Besonders Plessing behauptete die objective, substantielle Existenz der Ideen. (in s. Vers. z. Aufklär. d. Phil. u. s. w. 1, S. 331. ff.) Vgl. dagegen Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 302. — Man hat oft übersehn, daß Plato selbst gegen die einseitigen Idealisten, (wahrscheinlich die Megariker) oder gegen diejenige Ideenlehre polemisirt, die man ihm beigelegt hat. Parm. 133. a. ff. Soph. 246. b. 248. a. ff.

2) Plato giebt keine nackte Definition. Die dialektische Gedankenbewegung geht entweder der Definition, sie erzeugend, vorher, oder folgt ihr, sie erklärend, nach. — Daß man den platon. Begriff der Ideen nicht aus kurzen Definitionen verstehen lernt, wird Jedem einleuchten, der die in alten und neuen Zeiten aufgestellten Definitionen dieses Begriffs zu Rathe ziehen will; z. B. die des Seneca: idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum. ep. 58. vgl. ep. 65. oder die des Cicero: ideae — rerum formae. or. c. 3. vgl. ac. qu. 1, 8. oder die des Diog. Laërt.: τὰς δὲ ἰδέας ὑφίσταται (scil.

nem philosophischen Begriff hilft nur demjenigen etwas, der im anhaltenden Erforschen desselben bis dahin gekommen ist, wo er sie sich allenfalls selbst machen kann. Wie ich vorhin bei den platonischen Begriffen von der Wissenschaft und vom Guten keine ihr Wesen genügend aussprechenden Erklärungen, sondern nur Fingerzeige zum eignen Auffinden ihres wahren Verständnisses geben konnte und wollte, so kann ich auch hinsichtlich der platonischen Ideen nichts andres thun, als dieses.

Wer die platonische Ideenlehre verstehen will, muß sich vor allen Dingen in jene vorhin schon angedeutete Fülle und Naivität des Denkens zurück zu versetzen suchen, die nur im Jugendalter der Philosophie statt finden konnte, und wirklich statt gefunden hat. So unrecht, als es seyn würde, das Verschwinden derselben unaufhörlich zu beklagen, da sie in Folge der steigenden Geistes- und Verstandesentwickelung nothwendig verschwinden mußte, eben so unrecht würde es seyn, wenn man wegen dieser fortgeschrittenen Entwickelung allein schon der Erkenntniß des Wahren weit näher gekommen zu seyn sich einbilden wollte. Allerdings können wir, vermöge dieses Fortschritts, was wir denken, d. z. T. weit reiner und unvermischter denken, als es Plato vermogte; aber was unser Denken dadurch in extensiver und distinctiver Hinsicht auf der einen Seite gewonnen hat, hat es auf der andern in intensiver Hinsicht verloren. Die Milchstraße hat dadurch an Lichtstärke wahrlich nichts gewonnen, daß wir sie durch unsre Teleskope in unzählige Sternpunkte zersetzt

Plato) *αἰτίας τινὰς καὶ ἀρχὰς τοῦ τοιαῦτ' εἶναι τὰ φύσει συνεστῶτα, οἷά πέρ ἐστιν αὐτά.* oder die des Galen, die noch zu den besten gehört, siehe bei Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 371. Anm. oder die von Richter: generum imagines, sive communes et universae rerum singularum notiones in intellectu divino, — (de ideis Plat. p. 21.) Vgl. hierzu die des Atticus: *τὰ τοῦ θεοῦ νοήματα πρεσβύτερα τῶν πραγμάτων, τὰ τῶν γενομένων παραδείγματα, ἀσώματα καὶ νοητὰ — — — καὶ μάλιστα μὲν πρώτως αὐτὰ ὄντα, παραίτια δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῦ εἶναι τοιαῦτα ἕκαστα οἷά πέρ ἐστι, κατὰ τὴν πρὸς αὐτὰ ὁμοιότητα* — bei Eus. pr. ev. 15, 13. Eben so Giord. Bruno, in Jacobi sämmtl. Wkn 4, 2, S. 11.

und aufgelöst haben. Wer die erhabne Einfalt der halbpoetischen Philosopheme des höheren Alterthums mitleidig belächeln zu müssen glaubt, und sie blos *deßhalb* für grundlose Hypothesen hält, weil er, was ganz natürlich zugeht, das sie Begründende in *seiner* Denkweise nicht mehr aufzufinden vermag; — wer mit dem Bewußtseyn seines *begriffsreicher* und schärfer gewordnen Verstandes nicht zugleich auch die demüthige Anerkennung seines Aermergewordenseyns an *tiefen Sachgefühlen* verbindet: der hoffe nur nie etwas Gesundes und Richtiges über die platonische Ideenlehre lernen oder vorbringen zu können. Wir können uns natürlich dem Einfluß nicht entziehn, welchen unsre Zeit und Philosophie auf uns hat. Wir können es daher z. B. nicht verhüten, daß sich uns beim Verhältniß des *Seyns* zum *Denken*, diejenige Ansicht nicht immer wieder als die allein richtige aufdrängt, die nun einmal in der Denkweise der Zeit die durchgreifende geworden ist. Das arme *Seyn!* in der That, es sieht bei uns nur aus, als sey es etwas. Genau befühlt, ist's aber *nichts*, und das *Denken* ist *alles*, und hat alles; und kümmerlich nährt sich das ausgedörrte Seyn von den Brosamen, die von den reichbesetzten Tischen des Denkens fallen. Ja es darf sich im Grunde ohne ausdrückliche Erlaubniß von Seiten des Denkens gar nicht zu existiren unterstehn!

In der platonischen Denkweise verhielt es sich nun beinahe umgekehrt. Da war nicht das Denken, sondern das Seyn das Bedingende. Das Seyn hatte nicht eine gedachte, und vom Denken aus ihm zuerkannte, sondern eine aufdringliche, dem Denken sich fühlbar machende Existenz; die Ideen waren nicht abhängig vom Denken [1]), sondern das Denken war abhängig von den Ideen, weil es, nach Plato's Glauben, ohne das Vorhandenseyn der Ideen außer und über dem sich entwickelnden Denken des Individuums gar kein wahres Denken und Erkennen geben würde. Was wir Ideen nennen, ist eine *Wirkung*, nem-

1) Crat. 386. d. — — οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι etc.

lich die Wirkung unseres allerlei Gedanken und Einfälle erzeugenden Geistes; was Plato mit diesem Wort bezeichnet, ist eine Ursache, nemlich die Ursache und Bedingung des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens. Welche Denkweise die richtigere sey, die platonische oder die unsrige, — mag ganz dahin gestellt seyn. Genug! wenn wir nur nach und nach begreifen lernen, welchen Sinn das Wort Idee bei Plato hat [1]).

Der sicherste Weg zu einer lebendigen Auffassung der platonischen Idee geht von der wahren Erfassung unsrer Selbstheit im Bewußtseyn, und zwar in ihrer Beziehung zu der Gottheit aus. Wer sich denkend selbst ergreift, und sein Selbst in sich, und doch auch zugleich in einem Andern, nemlich in Gott, faßt und findet, dem wird es so dunkel und unverständlich nicht mehr bleiben, was doch Plato wohl mit seinen Ideen gemeint und gewollt habe. Aber freilich! zu diesem sein Ich ebensowohl von Gott unterscheiden,

1) Trefflich hat Ritter die plat. Ideenlehre behandelt, in s. Gesch. d. Phil. 2, S. 266. ff. Nur fließen bei ihm, wie es scheint, die Begriffe und die Ideen zu sehr in Eins zusammen. Siehe über das Verhältniß der Begriffe zu den Ideen Phaedr. 249. b. Theaet. 186, a. ff. rep. 7, 524. b. ff. Pol. 285. a. ff. Phil. 14. c. ff. — Kant sah die plat. Ideen mit aristotelischen Augen an, und beurtheilte sie daher nicht ganz gerecht. Krit. d. rein. Vern. 2. A. S. 368. 595. 832. Vgl. hierzu Jacobi sämmtl. Wke 3, S. 357. ff. Zur Annäherung an das Verständniß der Ideenlehre Plato's trägt die Berücksichtigung der Keime und Motive nicht wenig bei, aus denen sich diese Lehre bei Plato entwickelte, ja entwickeln mußte. Ein speculatives Motiv hat Ritter hervorgehoben, indem er zeigt, daß die Ideen dem Plato zur Bekämpfung seiner Gegner, und zur Construirung des Begriffs der Wissenschaft absolut unentbehrlich waren. Auch auf ethisch-psychologische, ja auf rein religiöse und theologische Motive ließe sich der Ursprung dieser Lehre bei ihm zurückführen. Gott kann nicht ärmer seyn, dachte Plato, als die Menschenvernunft. Existirt diese in einem reichen und herrlichen All der Dinge, und findet sie dieses andrerseits wiederum in sich, so ist dieß bei Gott gewiß auch und noch viel mehr der Fall. u. s. w. Und die Productivität Gottes kann nicht schlechter seyn, als die des Menschen. Producirt der Mensch nach Vernunfteinsicht das Beste, so Gott noch viel mehr. Was aber Gottes Vernunft als das Beste denkt, das ist mehr als bloßer Gedanke, — es ist Wesen; und doch ist es andrerseits weniger, als handgreiflich Wirkliches, es fällt nicht in die Sinne. u. s. w.

als auch es ganz und gar in ihm finden und begreifen, ist nichts Geringeres erforderlich, als das Bewußtseyn des Gottes, den die Schrift einen lebendigen Gott nennt. Und mit diesem befaßt sich unser Wissen nicht gern, weil es bequemer ist, mit dem abstracten Begriff von ihm, als mit ihm selbst umzugehn. Wenn bei uns von Gott die Rede ist, so blickt unser Geistesauge in der Regel nicht auf ihn selbst, sondern auf den Schattenriß hin, den wir uns von ihm gemacht haben, und meint, wenn es gesehn hat, wie dieser aussieht, zur Erkenntniß dessen gekommen zu seyn, was das Wort Gott sagen will; ja wir sind so sehr gewohnt, nur an Gott zu denken, statt Gott zu denken, daß wir entweder gar nicht verstehn, was das für ein Unterschied seyn soll, oder die Möglichkeit, Gott zu denken, gänzlich in Abrede stellen. In einer solchen Denkweise existirt nun eben Gott nicht als ein lebendiger Gott, sondern als ein todter Gedanke. Uebrigens wird es dem achtsamen Leser wohl ohne ausführliche Nachweisung in die Augen fallen, daß die platonische Lehre von den Ideen, und die christliche Lehre von der Freiheit die nächsten Nachbarn und Freunde sind. Wie aber die platonische Ideenlehre in der Geschichte der Philosophie gleichsam als ein Feuer unter der Asche fortgeglimmt habe, und von Zeit zu Zeit in neuer Form und Färbung wieder hervorgebrochen sey, und wie sie namentlich stets entweder ganz oder theilweise im Gefolge christlicher Weltansichten und Denkrichtungen gefunden werde, — dieß ist eine Erscheinung, welche ein eignes Studium eben sowohl erfordert als verdient [1]).

---

1) Es ist schon öfters nachgewiesen worden, daß Plato nicht eigentlich Schöpfer der Ideenlehre sey. Ihre Wurzeln gehen eben so tief, als ihre Zweige weit verbreitet sind, Auf die *ἴυγγες* in Babylon hat bereits Brucker hingewiesen; vgl. d. sogenannte Orakel d. Zor. v. 117. (in der biblioth. germ. 8, p. 224.) auf die Fervers der Parsen, Herder, in s. ältesten Urkunde u. s. w. sämmtl. Wke, Tüb. 1827. z. Rel. u. Th. 6, S. 233. So auch Rust Philos. u. Christ. S. 231. Noch deutlicher schimmert die plat. Ideenlehre aus dem Buddismus hervor. Siehe *Lassen* gymnosophista etc. 1s Heft, Bonn 1832. 4. Vgl. Schmidt d. Verwandtschaft d. gnost. theos. Lehren mit d. Rel. syst. d.

Fünftes Capitel.

Begriffsbestimmung des Christlichen überhaupt.

Unser Blick muß nun zunächst auf das Christenthum gerichtet seyn, und zwar auf das sein Wesen und seine Eigenthümlichkeit bildende Moment desselben. Denn wir können das Christliche im Plato nicht bestimmt erkennen und bezeichnen, wenn wir nicht zuvor erkannt haben, was denn eigentlich das Christliche überhaupt ist.

Betrachten wir zuvörderst das Wort genauer, das unsern Hauptbegriff enthält!

Der Ausdruck: das Christliche[1]) ist, wie sich auf den ersten Anblick zeigt, ein durch den sächlichen Artikel substantivir-

Orients, bes. des Budd. Leipz. 1827. Das Fort- u. Wiederaufleben dieser Lehre in d. christl. Philosophie u. Theologie wurde oben angedeutet, S. 15. 16. Wer ihre Regeneration bei Descartes, Spinoza, Malebranche, Berkeley, Clarke, Moore, Bardili u. a. in der Kürze kennen lernen will, nehme Degerando vergleichende Darstellung u. s. w. zur Hand, 1, S. 93. 204. 326. 354. 370. 578. u. a. Ueber den Zusammenhang seiner Monadologie u. der Ideenlehre Plato's, so wie über den Unterschied jener von dieser, spricht sich Leibnitz selbst vielfach aus. Die bedeutendsten Stellen: nouv. ess. p. 29. opp. omnia, 2, 2, p. 52. 3, 320. Vgl. *Thomsen* systematis Leibnit. expos. quaed. Hamb. 1834. Ganz platonisch spricht Schelling von den Ideen, in s. Phil. u. Rel. S. 28. 29. vom Ich S. 136. ff. u. a. m. Solger nicht minder, in s. nachgel. Schriften 1, S. 406. Vgl. auch Schulze in s. Encykl. d. phil. Wiss. 3. A. §. 116. u. Eisenlohr Irene, Karlsr. 1831. In neuster Zeit hat besonders d. jüngere Fichte die alte Ideenlehre in die christliche Theologie einzuführen gesucht, in s. Sätzen zur Vorschule d. Theol. S. 16. ff. — Die Behauptung Hegels, Aristoteles habe die Ideenlehre tiefer verstanden und durchgebildet, als Plato, mögte sich schwerlich rechtfertigen lassen. Siehe die Vorr. zu s. Encykl. 3. A. S. XXXI. vgl. übrigens Encykl. S. 163. 208. 218. u. Vorr. z. Phänomen. S. LXVIII.

1) Das abstractum *τὸ χριστιανόν* kennt die alte christliche Kirche meines Wissens nicht; wohl aber kommt *ὁ χριστιανισμός* schon frühzeitig vor, Clem. al. strom. 7, p. 508. b. ed. Heins.

tes Eigenschaftswort. Die Worte dieser Art, welche die deutsche Sprache, wie die griechische sehr häufig bildet, stellen Beschaffenheiten, die sonst nur im Gefolge der Dinge erscheinen, als selbstständig dar, und haben gewöhnlich eine schon dem Gefühl sich ankündigende gewichtige Bedeutsamkeit [1]). Sie fassen das einzeln und zerstreut Vorkommende als ein Allgemeines; sie zielen meistentheils auf den Kern und auf den Mittelpunkt, oder, um es chemisch auszudrücken, auf den Grundstoff der verschiedenen Erscheinungen des Lebens hin, in und an denen sie als Eigenschaften sich bemerkbar machen. Und dieß ist namentlich bei dem Wort das Christliche der Fall. In seiner wahren und tiefen Bedeutsamkeit will dieses Wort nichts andres fassen und ausdrücken, als das eigentliche Element und Princip des Christenthums, das Wesentliche, wodurch es ist, was es ist, und sich von allen ähnlichen und es umgebenden Gestaltungen unterscheidet.

Freilich kommt das Wort im Sprachgebrauch gar häufig auch in einer andern Bedeutsamkeit vor, als in dieser. Sehr oft wird es nemlich als ziemlich inhaltleer, mit beinahe blos negativem Sinn gebraucht, und dann hat sich der Leser oder Hörer im Grund nichts weiter zu denken, als daß das Christliche ein nicht jüdisches und nicht heidnisches, übrigens aber unbestimmt gelassenes Etwas sey. Eben so oft kehrt das Wort die rein historische Seite seines Inhalts am meisten hervor, und bezeichnet dann nicht das dem Christenthum zum Grund Liegende, sondern

---

1) „Diese Worte drücken die Anschauung als das Unmittelbare aus." Hegel Vorr. z. Phänomen. S. XXIII. — In den deutschen, wie in den griechischen Grammatiken hat diese nicht uninteressante Wortclasse nicht immer, wie es scheint, die rechte Würdigung gefunden. Die meisten Grammatiker wiederholen die schwerlich zu rechtfertigende Behauptung Viger's: „adject. neutrum sumitur eleganter pro substant. feminino." de idiotism. etc. 2 A. p. 59. Matthiä ausf. griech. Gramm. 2 A. 2, S. 555. Becker deutsche Sprachlehre 2, S. 11. Schmitthenner ausführl. deutsche Sprachlehre 1, S. 88. Vgl. dagegen: Adelung deutsche Sprachlehre, (Berl. 1781.) S. 98. 99. u. 233. — Dem achtsamen Leser wird übrigens die verwandtschaftliche Beziehung dieser Sprachform zu der platon. Ideenlehre nicht entgehn.

das von ihm Herrührende und Erzeugte, eine Beschaffenheit, die sich seit der historischen Existenz des Christenthums auf Erden in dieser oder jener Sphäre des Lebens hervorgebildet hat. Und da das vom Christenthum Gebildete und Bewirkte, das vor seiner Einwirkung Vorhandene in der Regel an edlem Gehalt und Geist übertrifft, so bedient sich der Sprachgebrauch unsres Ausdrucks sehr häufig auch im metaphorischen und moralischen Sinn, und das Christliche bedeutet dann so viel als das Gute und Vortreffliche.

Diese verschiedenen Bedeutungen hat unser substantivirter Ausdruck mit dem als Eigenschafts- und Beschaffenheitswort existirenden gemein, oder vielmehr, er hat sie von demselben. Das Wort christlich ist in seinem adjectivischen Gebrauch meistens tonlos und ohne besondre Bedeutsamkeit; in Zusammenstellungen wie: die christliche Religion, die christlichen Völker Europa's u. dgl. verweilt das Nachdenken bei dem Eigenschaftswort so gut wie gar nicht, da ihm dasselbe an und für sich wenig zu sagen hat; es ist dem Begriff des Hauptworts fast nur als eine negative Bestimmung beigefügt, etwa wie ein Geländer an einem Weg. Mehr Ton und Nachdruck hat das Wort, sobald es adverbialisch gebraucht wird, und dann waltet meistentheils die historische Färbung und Beziehung vor; wie oft es im moralischen Sinn als Lobspruch dient, ist wohl bekannt genug [1]).

Aber die Bildung dieses Worts hat den Keim noch zu einer andern Bedeutung in dasselbe gelegt, die sich in der That auch bei seinem adjectivischen wie bei seinem substantivischen Vorkommen entwickelt hat und ausspricht. Dieser Keim liegt in der Sylbe lich, welche häufig den Begriff des Aehnlichseyns hervorrufen will und soll [2]). Und so soll denn mit den Worten christlich, Christliches, das Christliche — sehr oft etwas dem Christen-

---

1) Vgl. über die Bedeutung der Worte christlich, Christliches u. s. w. Danz Encyklop. (Weim. 1832) S. 281.

2) „lich, von lichen, gleichen." Schmitthenner ausführl. deutsche Sprachlehre 1, S. 208. — „lich drückt eine 1) Aehnlichkeit, 2) eine Möglichkeit, 3) eine Anwesenheit oder Wirklichkeit aus." Adelung a. a. O. S. 65. vgl. Becker a. a. O. S. 87.

thum Analoges, nahe Verwandtes, ja innerlich Gleichartiges bezeichnet werden. Welchen Sinn das Wort im gegenwärtigen, und welchen es im folgenden Capitel habe, ist wohl ohne Weitres klar, so wie denn auch kaum die Verschiedenheit bemerkt zu werden braucht, die zwischen den Ausdrücken: Christliches, und das Christliche statt findet, indem jener auf etwas Einzelnes und mehr Zufälliges, dieser aber in seiner vollen Bedeutsamkeit auf ein Ganzes, Wesentliches und Nothwendiges hindeutet.

Worin, fragen wir also jetzt, besteht nun das Christliche als solches? d. h. das Eigenthümliche und Wesentliche des Christenthums?

Zum Leben müssen wir uns wenden, wenn wir die richtigste und inhaltreichste Antwort haben wollen auf diese Frage, — nirgends anders hin [1])! Denn Leben und Christenthum sind zusammengehörige und von Gott verbundne Dinge, und was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden! Beide sind nicht blos für einander, sondern auch in einander, und keins kann ohne das andre wahrhaft verstanden werden. Was das Leben sey, wird nur vom Christenthum aus recht klar erkannt; und was das Christenthum sey, wird nur demjenigen deutlich, der das Leben und die Beziehung des Christenthums auf das Leben vor Augen hat. Wie viel Irrthümer und Mißverständnisse hätte die Theologie sich und der Welt

1) „Vita est vocabulum nimis ambiguum!" werden hierbei Viele mit Bater ausrufen; (physiol. experim. p. 348.) und in der That ist der Begriff Leben nicht nur ein sehr weitschichtiger, sondern auch ein noch immer schwankender, und nur gar zu oft ungenügend bestimmter Begriff. Siehe Treviranus Biologie 1, S. 16 ff. Indessen können die Schwankungen und schiefen Fassungen desselben in der Physiologie und Naturphilosophie keinen nachtheiligen Einfluß auf den Gebrauch desselben in der gegenwärtigen Untersuchung haben. Der geneigte Leser wird schwerlich darüber in Zweifel seyn können, wohin er denn eigentlich zu blicken habe, wenn er hier auf das Leben gewiesen wird; es ist nichts andres gemeint, als das Gebiet der aus innern Kräften unter mancherlei Einwirkungen sich entwickelnden Erscheinungen, Thätigkeiten, und Bestrebungen im Menschendaseyn; und daß die Hinlenkung des Blicks darauf nicht eine subjectiv willkürliche, sondern eine objectiv nothwendige sey, wird aus dem Ganzen der Untersuchung hoffentlich klar genug hervorgehn.

erspart, wenn sie die heilige Ehe zwischen dem Christenthum und dem Leben nie verkannt noch vergessen hätte! Die Bibel, da sie die Geschichte des Lebens im tiefsten und umfassendsten Sinn des Worts enthält, lernt man nirgends so innig verstehn, als im Leben, und durch dasselbe; die Bücher und Studirstuben gewähren fast immer nur ein anatomisches Verständniß des secirten Wortleichnams [1]).

Richten wir daher unser Augenmerk auf das Leben, und auf das Christenthum; fassen wir die natürliche Beschaffenheit von jenem, und die durchgreifende Einwirkung von diesem auf, um daraus abzunehmen, was denn das Christliche sey! Denn da, wo das Leben den Einfluß des Christenthums mit herzlichem Verlangen in sich aufnimmt, da wird es christlich; wo es sich gleichgültig dagegen verhält, ist es nicht christlich, wo es ihn von sich stößt, — unchristlich. Auf dem freundschaftlichen Berührungspunkt zwischen Leben und Christenthum ist demnach das Wesen des Christlichen am leichtesten zu erfassen; es bietet sich hier in demjenigen dar, was das Leben als sein tiefstes Bedürfniß fühlt, und was das Christenthum diesem Bedürfniß als die höchste Befriedigung gewährt.

Was will das Leben? was sucht und erstrebt es am innigsten? was fehlt ihm am meisten? wonach ruft sein tiefstes Sehnen?

Alles Leben will Leben seyn, d. h. es will nicht blos die abstracte Existenz haben, sondern das seyn, als was es sich fühlt, nemlich Leben [2]). Dieß ist der mächtige Grundtrieb alles Lebens, der sich als seine Kraft zunächst in einer zwiefachen Richtung und Thätigkeit kund giebt, nemlich anziehend und abstoßend. Die

1) Göthe erzählt, daß er Schiller's Worte: „und es wallet und siedet und brauset und zischt u. s. w." am Rheinfall bei Schaffhausen erst recht verstanden habe. Nachgelass. Wke 3, S. 175. Vgl. oben, S. 112.

2) Vgl. zu diesem Abschnitt Treviranus Biologie, 1, S. 15. f. Blumenbach über d. Bildungstrieb 3 A. S. 14. ff. Schelling über das Leben Landsh. 1806. u. a. m. — Stark das Leben u. dessen höchste Zwecke u. s. w. (Jen. 1817. 18. 2 Thle) lernte ich erst während des Druckes gegenwärtiger Bogen kennen. Mit Vergnügen fand ich darin denselben Ausgangspunkt der Untersuchung, und fast mit denselben Worten bezeichnet, 2, S. 10.

Lebenskraft zieht alles an sich heran, wodurch sie sich gestärkt, gehoben und gefördert fühlt, und stößt alles Hemmende und Beeinträchtigende von sich ab. Das Leben strebt nach voller Entfaltung und ungehemmter Bewegung seiner selbst, es will sein Inneres ganz äußern, oder seine ideelle Peripherie von seinem Centrum aus ganz erfüllen. Erstarrung und verkümmerte, oder gänzlich unterdrückte Entwickelung lassen das Leben nicht Leben seyn, und werden von ihm als Unheil schmerzlich empfunden. Hier zeigt sich nun schon, da der Grund aller Lebensthätigkeit als Kraft zu fassen ist, daß das Christenthum seinem Wesen nach ebenfalls Kraft seyn muß, sonst könnte es nicht, was es doch seyn soll, etwas dem Leben Verwandtes und Angemessenes seyn.

Ueberall, wo das Leben seinen Willen durchsetzt, und sich in seiner erfüllten Sphäre ungehemmt bewegt, stellt es sich mit dem Ausdruck des Wohlgefühls dar, und bringt den Eindruck der Schönheit hervor. Dieß ist im großen Ganzen beim Naturleben offenbar der Fall. In der Natur ist unverwelkliche kräftige Fülle und Frische des Lebens. Das Verkümmerte erscheint in ihr nicht blos nur als etwas Einzelnes, sondern auch — und das ist die Hauptsache — in der Regel nur als etwas Peripherisches, als etwas, das nicht aus einem Kraftmangel im Kern des Lebens, sondern aus ungünstigen Conflicten und Einwirkungen am Umkreis desselben herrührt; das Naturleben ist kerngesund, und folglich innerlich schuldlos an seiner zuweilen äußerlichen Unansehnlichkeit, wie sich deutlich genug daraus ergiebt, daß die Natur, selbst unter den ungünstigsten Bedingungen, immer doch ein solches Leben hervorzubringen und herauszubilden weiß, wie es unter den gegebnen Umständen möglich und bildbar ist.

Wir müssen also die Natur mangellos nennen; sie hat alles, was sie, um lebensvolle Natur zu seyn, haben muß[1]), und es ist kein Grund zu der Besorgniß vorhanden, daß ihr dieses irgend einmal abhanden kommen könne; es fehlt ihr nichts, worauf sie,

1) Dieß ist freilich nur relativ, nicht absolut wahr; auch die Natur bedarf zu ihrer wahrhaften Herrlichkeit einer gewissen Theilnahme an der Erlösung. Röm. 8, 19.

als auf ein anderswoher Kommendes warten müßte, ehe sie zur Hervorbildung der ganzen Herrlichkeit ihres Lebens gelangen könnte. So weit wir sie haben kennen lernen, erscheint sie vielmehr als die durchaus realisirte Idee ihrer selbst, sie macht durchaus den eben so mächtigen als wohlthuenden Eindruck auf uns, daß alles in ihr mögliche Leben auch wirklich geworden, nicht der geringste Stoff zu Lebenszwecken unverwendet geblieben sey und bleibe. Und wie sie räumlich als die Allbelebende, so tritt sie zeitlich als die ewig sich verjüngende hervor; in ihrem ganzen Thun und Wesen spricht sie das Gefühl der Unverwüstlichkeit ihres Lebens aus; ihr ganzes Verfahren hat immer einen resoluten Charakter, gleichsam als wüßte sie, daß ihr unerschöpfliche Mittel und Kräfte zu Gebote stehn. Welch' einen Reichthum von Restaurationskraft offenbart und bethätigt sie! und nicht bloß im großen Ganzen, sondern auch im Einzelnen! welch' eine Mannichfaltigkeit von Schutz- und Trutzmitteln setzt sie, allem Bedrohlichen gegenüber, sogleich in Bewegung! Allem Verwundenden arbeitet sogleich eine heilende Thätigkeit von innen heraus entgegen; mit Perlen füllt das Muschelthier die verletzte Behausung, mit Gangmasse und Erzen das Gebirge seine Berstungen und Klüfte aus [1]).

Daher ist denn auch Freude der Grundton des Naturconcertes, weil dem Lebenstrieb der Natur seine volle Befriedigung zu Theil wird. Die Schöpfung jauchzt in der Kraft ihres Erhalters.

Mit dem Menschenleben verhält sich's aber, wie es scheint, gar nicht anders; jauchzendes Kraftgefühl quillt aus seiner Brust, und sein Angesicht strahlt von unvertilgbarer Heiterkeit und Frische. Das fröhlich bewegte Bild des menschlichen Lebens, mit dem unendlichen Reichthum seiner Gaben, Genüsse, Thaten, Kräfte, Richtungen und Gestaltungen, — kann es einen andern, als einen erfreuenden Eindruck machen auf den unbefangenen Beschauer? Trägt es ein andres Gepräge an sich, als das der Schönheit und des Wohlgefühls, das jeder vollkommnen Entwickelung aufgedrückt ist, und daher auch für eine solche zeugt? Und

1) Siehe besonders Treviranus a. a. O. 3, S. 488. ff.

könnte auch wohl der schöpferische Wille das Leben so gebildet haben, daß er eine zu seiner vollen Entwickelung unentbehrliche Kraft und Anlage vergessen hätte, die er dann später hätte hinzufügen müssen, wie das Postscript an einen Brief? Das ist unmöglich! Wie also auch immer das Verhältniß des Christenthums zur Welt gedacht werden mag, gewiß ist, daß es nicht als das eines Nachtrags zur Schöpfung gedacht werden darf; was auch immer das Christenthum dem Leben soll, es kann nicht dazu dienen, eine ursprüngliche Lücke desselben auszufüllen.

Augenscheinlich ist vielmehr das Menschenleben, wie das Naturleben so organisirt, daß alle in ihm vorhandnen Anlagen zum Aufblühen kommen wollen und können; und es hat eben sowohl die fördernden Bedingungen in sich, welche die schlummernden Keime wecken und hervorlocken, als ihm auch die schützenden Mächte und Mittel zu Gebote stehn, welche sein vielfach bedrohtes Wohl zu schirmen und zu wahren stets beflissen sind. Von welcher Seite her käme eine Bedrängniß an das Leben heran, nach welcher hin es nicht abwehrende und überwindende, oder lindernde und besänftigende Mittel hinzusenden wüßte? Auf welcher Stufe seiner Entfaltung könnte es nicht alles das aus sich hervorbilden und sich verschaffen, was es erlangen und hervorbilden muß, um die auf dieser Stufe erforderliche Vollendung und Befriedigung zu zeigen? Alle seine leiblichen und geistigen Bedürfnisse sind eben so viel von ihm selbst ausgestellte Wechsel, die es, sobald sie nur zur rechten Zeit und gehörigen Ortes producirt werden, zu honoriren nie verfehlt. Dem Leib wächst immer seine Nahrung und seine Decke; Wunden und Krankheiten ziehen den heilenden Balsam von fern herbei; die Sinne treffen überall, was zu ihrer Schärfung oder Ergötzung dient; der Phantasie mangelt es nirgends an erregender Fülle der Bilder, dem Kunsttrieb bietet sich allerwärts zu verarbeitender Stoff, dem Geselligkeitstrieb Verkehr und Umgang dar, über jeden dunklen Schmerz wölbt die Hoffnung ihren hellen Friedensbogen, das Herz findet überall seine Liebe, und der Geist seine Welt der Gedanken.

Wie eine reichlich ausgestattete Braut mit unverwelklich fri-

schem Reiz geschmückt, stellt sich, im großen Ganzen aufgefaßt, das menschliche Leben von seiner liebenswürdigen Seite dar, und es ist kein Dogma so einleuchtend und so allgemein beliebt, als das von der Allgenugsamkeit des Lebens zu seiner vollen Würde und Glückseligkeit. Es ist das Dogma der Welt, und ihrer wohlgemuthen Kinder.

Allerdings nimmt sich das Leben, vom Standpunkt seiner fröhlichen Gefühle aus betrachtet, ganz vortrefflich aus, und was sonst als das Höchste und Schwerste bezeichnet wird, die heitre Seelenruhe, die von den heiligen Höhen der Versöhnung stammt, liegt hier, wie es scheint ganz nahe, und ist mit leichter Mühe zu erreichen. Sie ist erreicht, sobald man im Vergleich mit dem großen Ganzen, das Bißchen Schurkerei und Elend in der Welt nicht hoch anschlägt. Und man wird dieß um so weniger thun, je mehr man sich durch verständige Ueberlegung der Sache bewogen fühlt, das Elend als die nothwendige Schattenparthie im Gemälde [1]), die Schlechtigkeit aber als den unvermeidlichen Auswuchs der schwachen sinnlichen Natur des Menschen anzusehn und zu ertragen. Man darf sich also nur das Klagen und das Weinerlichseyn abgewöhnen, um sich mit der Welt und ihren Widerwärtigkeiten sogleich versöhnt zu fühlen; denn durch das Erste macht man sich der Welt, und durch das Zweite sich die Widerwärtigkeiten derselben unerträglich.

Aber die Schrift sagt: „wehe denen, die da sprechen: Friede! und ist doch kein Friede!“ (Jer. 6, 14. 1 Thess. 5, 3.) — Das Leben enthüllt der aufmerksamen Betrachtung noch eine ganz andre Seite, als die der heitern Liebenswürdigkeit.

Wenn Blaubart zur Hochzeit ging, stellte er sich im bezaubernden Glanz seines ritterlichen Adels dar, und die Schöne, die er heimführte, sah ihr Leben auf seinem herrlichen Schloß für das glücklichste auf Erden an. Wenn sie aber dem unwiderstehlichen Zug ihres Innern folgend, die geheime verhängnißvolle Kammer betrat, und die zerstückten Frauenleichen an der Wand in dem geronnenen Blut am Boden sich spiegeln sah, und wenn sie nun

1) Vgl. Grundsätze der Philalethen, Kiel 1830, S. 13.

von der entsetzlichen Gewißheit, in Kurzem demselben Schicksal zu verfallen, blitzschnell und fest sich ergriffen fühlte, — da schrak sie fürchterlich zusammen, und der verrätherische Schlüssel entsank den bebenden Händen.

Es würde wohl Manchen ein ähnliches Entsetzen befallen, wenn er mitten aus seinem Frohgefühl des Lebens heraus, plötzlich in die Marter- und Leichenkammer desselben versetzt würde, die freilich nicht voran und immer offen steht, sondern für gewöhnlich verborgen und verschlossen ist; weßhalb denn ihr Daseyn von so Vielen nie geahnt und entdeckt wird, die, wie die Vöglein in den Lüften, das sinnlich heitre Leben in ungestörter Behaglichkeit verzwitschern.

Das Menschenleben offenbart bei genauer Beobachtung an nicht wenig Stellen eine Schauder erregende Häßlichkeit. Und diese Häßlichkeit ist nichts weniger als eine flüchtige Verzerrung seiner Züge durch ein unglückliches Ohngefähr, sondern vielmehr eine durch allen Firniß immer wieder durchschlagende Beschaffenheit seines Innern. Die Natur, statt die Anmuth und Schönheit, die sie schon auf der Stufe des Pflanzenlebens an den Tag legt, im Menschenleben, das doch auf einer höhern Stufe steht, sofort zu steigern, fällt vielmehr hier in eine alles Schönheitsgefühl empörende Tiefe zurück, sobald sie in ihrer Entwickelung rein sich selbst überlassen bleibt, und sich ganz unverstellt und unverkünstelt giebt. Unstreitig hat das Menschenleben die Anlage und den Trieb, nicht blos den thierischen, sondern auch den höhern, rein menschlichen Charakter zu entfalten und herauszubilden [1]); das aber, was die menschliche Natur blos aus sich selbst, ohne höhere Einwirkung, stets zuerst, und am kräftigsten entwickelt, ist offenbar nicht das Menschliche, sondern das Thierische; und da nun, einem Naturgesetz zu Folge, jede einseitige Entwickelung nie ohne verderblichen und verschlechternden Einfluß auf das Ganze sowohl, wie auf die entwickelte Seite selbst bleibt, so erhält sich

1) vgl. hier besonders Herder Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschheit, in s. sämmtl. Wkn, z. Philos. u. Gesch. Tüb. 1827. 4, S. 124. ff. 184. ff.

auch das Thierische im Menschenleben, das hier mit einem Höheren zusammen und demselben dienstbar seyn soll, nicht in seinem rein natürlichen Charakter, sondern sinkt, so lange ihm die bessere dazu gehörige Hälfte fehlt, unter die Entwickelungsform des Thierischen herab, und wird bestialisch. Nichts ist dem unerweckten rohen Menschenleben leichter und lieber, als bestialisch zu seyn, und bestialisch sich zu freuen [1]).

Die lebendigen Belege zu dem Gesagten liefern Brasiliens Urwälder, und die Inseln der Südsee in peinlich drückender Wahrheit [2]). Welch ein Abstand zwischen den lichtstrahlenden Baumblüthen in jenen Wäldern, und den grinsenden, nur von Gefräßigkeit in Spannung gesetzten Botokudengesichtern und Gestalten! — Und noch weit abstoßender als in ihnen stellt sich die reine rohe Menschennatur in vielen andern wilden Völkern dar. Wir dürfen nur an die in Gestank und Stumpfsinn hinbrütenden Neuholländer denken, und etwa die schmutzigen Löcher, die sie bewohnen, mit den durch Baumblätter niedlich austapezierten Nestern jener ostindischen Vögel vergleichen, die sich einen Leuchtkäfer zum Kronleuchter für die Nacht einzutragen pflegen. In den Leibern der Neuseeländer und der nordamerikanischen Wilden gewährt die Menschengestalt zwar einen ganz andern, ja sogar nicht selten einen höchst befriedigenden Anblick; bei jenen wie bei

---

1) „Uns ist ganz kannibalisch wohl
Als wie fünfhundert Säuen."

— — — — —

„Gieb nur erst Acht, die Bestialität
Wird sich gar herrlich offenbaren. u. s. w."

Göthe's Faust. (sämmtl. Wke 12, S. 115.) — Daß der Begriff des Bestialischen, wegen seines ethischen Accentes, eigentlich nur auf ein gewisses Verhalten der Menschen, nicht auf das Thierleben anwendbar sey, ist ohne Weitres klar.

2) Siehe die Schilderung der Botokuden u. Puri's in der Reise des Prinzen Maximilian v. Neuwied nach Brasilien, Frkf. a. M. 1820. 21. besonders im 2ten Bd. Vgl. den Bilderatlas zu der Reise von Spix u. Martius, tab. 4—7. — Ueber die Neuseeländer vgl. d'Urville Reise um die Welt, im Auszug in Bran's Misc. 1833. 1. u. 2.; besonders aber den interessanten Bericht eines Europäers, der längere Zeit unter ihnen lebte, im Ausland, Aug. 1832. nr. 239. ff.

diesen zeigt sie schöngeformte Körper, von Kraft und anmuthiger Gewandtheit durchdrungen und belebt; aber mit der Hervorbildung dieser körperlichen Schönheit ist das empörend Häßliche ihrer thierischen Rohheit keineswegs etwa verschwunden; es tritt im Gegentheil nur desto greller, und für das Gefühl verletzender hervor. Dort sehen wir die hohen Heldengestalten des Nachts umherschleichen, um durch das erste beste Menschenwild, das ihnen schußrecht kommt, ihr wüthendes Gelüste nach Menschenfleisch zu stillen; hier versammelt sich der ganze Stamm zu einem ergötzlichen Blutfest, an welchem ein an den Pfahl gebundner Kriegsgefangner langsam zu Tode gemartert, und jeder seiner Schmerzenslaute mit einem höllischen Jubelgeschrei begleitet wird [1]). Wir können uns wohl die traurige Umfrage von Land zu Land nach dergleichen bestialischen Lebenserscheinungen ersparen; wir brauchen wohl weder das Tollmorden, von welchem die Malaien nicht selten ergriffen werden, noch die Menschenschlachtereien, die bei keinem Fest der Ashantees [2]) fehlen, noch die Gewohnheiten der Eingebornen von Java zu beschreiben [3]), die ihre abgelebten zerstückelten Eltern im Wald, und ihre Verbrecher in voller Gemeindeversammlung gliedweise bei lebendigem Leibe verschmausen, — um das Durchgreifende eines Grauen erregenden Zugs im Leben einleuchtender zu machen; wir wollen nicht etwa, zur bessern Erreichung dieses Zweckes, die altdeutschen Wälder durchstreifen [4]), und dem fürchterlichen Ursprung jener alten Redensart zusehn: „Duck unter, die Welt ist dir gram!" — wir wollen in die Folterkammern und Burgverließe des Mittelalters nicht eindringen, und bei den Pfählungen und Zerfleischungen der strafenden Gerechtigkeit in jenen Zeiten nicht

---

1) Siehe Ross *Cox* the Columb. river. Lond. 1831. 2 Bde. Vgl. Ausland Jun. 1833. nr. 172.

2) Siehe Wimmer neustes Gemälde von Afrika, Wien 1832, 2 Bde.

3) Siehe *Anderson* mission to the east coast of Sumatra, Edimb. 1826.

4) Vgl. über die Grausamkeiten der alten Sachsen, Mone Gesch. des Heidenth. 2c. 2, S. 58.

verweilen [1]); wir wollen die unzähligen Berichte von den unzähligen Grausamkeiten orientalischer Despoten ungelesen lassen, und unsre Augen von dem entsetzlichen Vergnügen des eigenhändigen Kopfabschlagens oder Augenausreißens wegwenden, welches sich z. B. der berüchtigte Djezzar Pascha von Akre beim Frühstück zu machen pflegte [2]); genug das überall Vorhandenseyn einer grundhäßlichen Seite im Menschenleben ist eine nicht zu bezweifelnde, durch Geschichte und Erfahrung längst festgestellte Thatsache, die wir durch Anhäufung von Beispielen nicht erst zu erhärten brauchen. Das Leben der geistig hochstehenden Völker ist nicht etwa von dieser Bösartigkeit frei, es weiß sie nur besser zu verbergen; und für die durchgängige Anwesenheit derselben, und für ihr festes und tiefes Verwachsenseyn mit der ganzen Geschichte der menschlichen Entwickelung, legt gerade dieses Leben das lauteste und stärkste Zeugniß ab, indem es nicht verhehlen kann, daß sie mit der zunehmenden Intelligenz und Feinheit des Lebens nicht nur nicht verschwindet, sondern im Gegentheil nur gar zu häufig greuelhafter und empörender wird, als sie vorher war. Wer sich davon überzeugen will, darf nur die Biographien der römischen Kaiser und Kaiserinnen [3]), oder die französischen Memoiren aus den letzten Jahrhunderten [4]) zur Hand

1) Man denke nur z. B. an die schaudervolle Hinrichtung Grumbach's u. Brücks, im J. 1567. Menzel neuere Gesch. d. Deutsch. 4, S. 353. ff.

2) Djezzar d. i. Kehlabschneider, Henker. Sein eigentlicher Name war Ahmad. Siehe Bran Misc. 1832. Bd. 71, S. 49. ff. vgl. hierzu was v. Hammer in s. Gesch. d. osman. Reichs v. Woiwoden Wlad mit dem Beinamen Teufel erzählt: 2, S. 60. ff. Will man von Grausamkeiten, die ins Gigantische gehn, einen Begriff bekommen, so lese man Plath Gesch. des östl. Asien. Gött. 1830. 2 Bde. Die Greuel des 30jähr. Kriegs stehen ihnen übrigens nicht viel nach. v. Raumer Gesch. Eur. seit d. 3 letzt. Jahrh. 3, S. 516. ff. 601. ff. u. a. m.

3) Suet. Tib. 43. ff. Cal. 32. ff. Ner. 33. ff. Dom. 10. ff. vgl. über Tib. u. Ner. Hofmeister d. Weltanschauung des Tac. S. 135. ff.

4) z. B. mémoires du comte A. de *Tilly* pour servir à l'hist. des moeurs de la fin du 18 siècle. Par. 1828. 3 Bde. Besonders aber mém. du duc de St. *Simon*. nouv. ed. Par. 1829. 20 Bde.

nehmen, oder auch nur den Schilderungen des Lebens in den Hauptstädten von Europa einige Aufmerksamkeit schenken; wer sich überzeugen will, wie die geistig erleuchteten Europäer jene nordamerikanischen Wilden an raffinirter Grausamkeit zu übertreffen wissen, darf nur die Geschichte der Greuelthaten durchblättern, welche sich die reichen Pflanzer noch im vorigen Jahrhundert in Ost- wie in Westindien theils gegen ihre Sklaven, theils gegen die Eingebornen erlaubten, oder sich die unlängst bekannt gemachten Acten vorlegen lassen von dem 300jährigen Verfahren der Spanier in Südamerika [1]); wer die Bestialität auf ihrem Gipfel bei einem Volke kennen lernen will, das sich der höchsten Intelligenz und der feinsten Lebensweise nicht mit Unrecht rühmt, darf sich nur die Blutscenen der französischen Revolution vergegenwärtigen; aber nicht jene Schlächterbanden der Septembertage, und jene Pöbelrotten, die das Herz der Prinzessin Lamballe zerbissen und zerfleischten, geben den wahren Begriff davon, sondern jene vornehmen Herrn und Damen, die an den abscheulichsten Wollüsten und Mordthaten das höchste Vergnügen fanden, und dabei stets im öffentlichen wie im geselligen Leben ihre Geistesbildung auf die glänzendste Weise an den Tag zu legen suchten [2]); und wer sich selbst oder Andre gern überreden mögte, die schauderhafte Höhe, bis zu welcher die Rohheit damals in Frankreich stieg, habe lediglich ihren Grund in den bis auf's Aeußerste erhitzten Leidenschaften gehabt, dem können Beichtväter, Aerzte und Richter klärlich darthun, daß die empörendste Unmenschlichkeit nur gar zu oft mit dem gebildetsten Verstand und der gleichmäßigsten Gemüthsruhe sich auf das Schönste zu vertragen weiß [3]), — nicht blos in rauhen Männerseelen,

1) Empörendere Greuel sind kaum jemals irgendwo verübt worden, als in den südamerikan. Colonien von Spanien. Siehe *Juan* u. *Ulloa* noticias secretas de Am. etc. Lond. 1826. 2 Bde. fol. vgl. d. Leben v. Barthol. de las *Casas*, in Illgen Zeitschr. f. hist. Theol. 1834. IV, 1.

2) Siehe *Desodoard* Gesch. d. franz. Revol. (deutsch, Züll. 1797,) 2, S. 258. u. a. m.

3) Siehe v. Feuerbach actenmäß. Darstellung merkw. Verbrechen, 1r Bd. Gieß. 1828.

sondern auch in zarten Frauenherzen, wie wir an den der Zerreißung des unglücklichen Damiens im reichsten Schmuck beiwohnenden Hofdamen Ludwig des 15ten sehn, die blos die herrlichen Pferde zu bedauern fanden, weil sie ihr schreckliches Geschäft nicht ohne die größten Anstrengungen zu vollbringen vermogten, — so wie nicht minder an jener Ungarin von hohem Adel, die zur Erhaltung ihrer schönen Haut sich mit dem Blute eigenhändig gemordeter junger Mädchen wusch [1]) u. a. m. u. a. m. Keine Zunge, keine Feder ist im Stande, die Züge des abscheulichsten Kannibalismus im Menschenleben zu zählen und vollständig aufzuführen, und es ist, wie schon erinnert wurde, ein Glück, daß die wenigsten den Wenigsten augenfällig werden, und daß, wenn es geschieht, entweder ein das Schreckliche schnell vergessender Leichtsinn [2]), oder eine gewisse, die Seele wie ein Futteral umgebende Apathie, die Macht des entsetzlichen Eindrucks schwächt, der ein zartfühlendes Gemüth zermalmen müßte, wenn er es mit seiner vollen Stärke träfe.

Wohlgesinnte Menschenfreunde [3]), oder leidenschaftliche

1) Schubert Gesch. d. menschl. Seele (1 A.) 2, S. 507. vgl. Wagner Beiträge z. philos. Anthrop. 2, S. 268.

2) Man denke an die bals à la victime während der franz. Revolution, die nur von den nächsten Angehörigen der Guillotinirten in tiefer Trauer besucht wurden! *Mercier* nouv. tableau de Paris 3, p. 20. 129. ff.

3) Auf die Frage wahrhaft gefühlvoller Seelen: ob, und wozu es denn aber nur nöthig sey, seine Empfindungen durch Anhören oder Lesen von solchen Abscheulichkeiten, wie die erwähnten, zu martern und zu zerreißen, mag vorläufig der fromme Pascal antworten: il est dangereux, de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore plus dangereux, de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. — Mais il est très avantageux, de lui représenter l'un et l'autre. — pensées, Par. 1679. p. 128. Es wird sich im Verlauf der Untersuchung wohl zeigen, daß beiden Seiten des Menschenlebens, der hassenswerthen wie der ehrwürdigen, die gleiche Gerechtigkeit widerfahren ist, und daß die Würde des Menschen durch Betrachtung des Entsetzlichen, dessen er fähig ist, nicht nur nichts an ihrem wahren Werth verliert, sondern vielmehr gewinnt. L'homme est si grand, que sa grandeur paroit même en ce qu'il se connoit misérable. *Pasc.* a. a. O. S. 126. vgl. S. 31. ff.

Verehrer des Glaubens an die Vollkommenheit des Lebens werden nun vielleicht denken, es sey nichts leichter, als das Gewicht dieser Andeutungen zu entkräften, und des Lebens bedrohte Ehre und Reputation zu retten. Man brauche nur zu diesem Zweck jenen häßlichen Zügen eben so viel, oder noch mehr schöne und edle Züge gegenüberzustellen, und eine lange Gallerie von dergleichen in geringer Zeit aus allen Ländern und Völkern zusammenzubringen, sey nicht mit der geringsten Schwierigkeit verbunden.

Ein solches Beginnen würde nun zwar allenfalls für die Güte ihres Herzens, nicht aber für die ihres Verstandes sprechen. Denn sie würden durch eine Entgegnung dieser Art gar nichts beweisen, als daß sie nicht begriffen hätten, wovon hier eigentlich die Rede sey, und worauf es hauptsächlich ankomme. Das Daseyn einer schönen, erfreuenden und einnehmenden Seite des Menschenlebens ist so wenig geleugnet worden, daß sie vielmehr als die am meisten in die Augen fallende Hauptfaçade desselben bezeichnet worden ist. Aber ob das Leben nur diese eine, und gar keine andre Seite habe, ob es durch und durch so vortrefflich sey, wie es sich von einer gewissen Höhe aus gesehn darstellt, und ob seine Entwickelung in jeder Hinsicht ganz von sich selbst so vollkommen vor sich geht, daß es nichts zu wünschen übrig läßt, — darauf kommt es hauptsächlich an, — und wer mögte sich denn wohl getrauen, im Angesicht von Thatsachen, wie die angegebnen, das alles kühnlich zu bejahen? Was wollen denn die Wohlgesinnten und Wohlgemuthen mit ihrer Beispielsammlung herrlicher Thaten und Gesinnungen? Daß nicht blos Schlechtes, sondern auch Gutes in Fülle vorhanden sey und geschehe auf Erden, wollen sie damit beweisen? Aber daran zweifelt ja gar Niemand. Das braucht also auch gar nicht bewiesen zu werden. Humanität hat und zeigt das Leben; das ist gar keine Frage; aber woher und wodurch hat es dieselbe? Das muß in Frage und Untersuchung kommen. Ist die Humanität ein reines Naturprodukt des Menschenlebens? übertrifft das Menschenleben in seinem rein natürlichen Zustand die anmuth-

reiche Pflanzenwelt wirklich an lieblicher Schönheit, wie es doch eigentlich seyn müßte, da das Menschenleben ein höheres Naturgebilde ist, als die Pflanzenwelt? kommt die Humanität, da sie doch als Charakter des Geschlechts betrachtet werden muß [1]), nicht blos an einzelnen Stellen und in einzelnen Aeußerungen, sondern überall im ganzen Leben so ungehemmt und unverkümmert zur Herausbildung, wie sich im Thierleben die Wildheit als Charakter der Raubthiere, und die Gelassenheit als Charakter der Lämmer entfaltet? ist die Bestialität im Menschenleben, die doch neben der Humanität unleugbar vorhanden ist, etwas eben so von Gott gewolltes, wie es ohne Zweifel die Humanität ist? kann man sagen, der Blutdurst gehört so wesentlich und unentbehrlich zum Ganzen des menschlichen Lebens, als zur Natur und Existenz der Löwen und Tiger? und würde demnach die Menschheit aufhören Menschheit zu seyn, wenn sie den Blutdurst ganz und gar verlöre, so gewiß, als Tiger und Löwen ohne ihn keine Tiger und Löwen mehr wären? sind die zahllosen Blutflecken, die das Leben überall an sich trägt, für gar nichts weiter anzusehn, als für Sommerflecken an einzelnen Stellen der Oberhaut, die bei dem wohlgefälligen Anblick, den das Ganze darbietet, von gar keinem Belang und Gewicht sind? hat der ganze innere Proceß des Lebens stets und durchgehends einen normalen Verlauf? sind nirgends krankhafte Anlagen vorhanden, treten nirgends Stockungen und Hemmungen ein? weiß der innere Organismus des Lebens von gar keiner überstrotzenden Fülle auf der einen Seite, die mit einem überhandnehmenden Siechthum auf der andern nothwendig verbunden ist? — — das sind die Fragen, die auf dem Punkt, bis zu welchem die Untersuchung jetzt gelangt ist, als die entscheidenden vorliegen; und daß diese Fragen insgesammt mit einem entschiednen Nein beantwortet werden müssen, das kann doch einem reiflich Erwägenden unmöglich zweifelhaft erscheinen!

1) vgl. Herder Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschh. in s. sämmtl. Werken, z. Phil. u. Gesch. 4, S. 184. Kant Anthropol. 2 A. S. 329. Fichte d. Bestimmung des Menschen S. 231. ff.

So gewiß, als das Naturleben das wirklich ist, was es seyn will und soll, so gewiß ist es das Menschenleben auf seiner rein natürlichen Entwickelungsstufe nicht; so gewiß als jenes seinen Begriff des Pflanzen- und Thierlebens in freudiger Entwickelung ungezwungen erreicht und die Sphäre desselben vollkommen ausfüllt, so gewiß bleibt dieses hinter seinem Begriff eines wahren Menschenlebens entweder weit zurück, oder nähert sich ihm nur mit Mühe und Anstrengung allmählig, und füllt seine Sphäre in der Regel nicht bis zur Hälfte mit ächtem Gehalt aus; so gewiß als das Schöne und in seiner Art Vollendete dort im großen Ganzen und überall hervortritt, so gewiß erscheint es hier nur im Einzelnen und hin und wieder; so gewiß als jenes in seinem Innersten gesund und unverdorben ist, so gewiß ist dieses in seinem Inneren siech und schwach, da es gerade seine wesentlichste Form und Seite theils ganz unentwickelt läßt, theils nur so kümmerlich entfaltet, daß sie von der sinnlich-thierischen Seite an innerer Stärke und äußerer Ansehnlichkeit bei Weitem überwogen wird; und so gewiß, als der lebendige Gott nur Leben wollen und schaffen kann, so gewiß kann er an der heillosen Erstorbenheit nicht Schuld seyn [1]), in welche die höheren Richtungen und die edlen Kräfte des gottentfremdeten Menschenlebens versunken sind. Und wie tief diese Versunkenheit, wie groß die Macht des im Menschenleben einheimisch gewordenen Unheils seyn muß, geht aus der Erfolglosigkeit so vieler und so anhaltender Bemühungen, das Leben zu bessern und zu heben, deutlich genug hervor. Arbeiten nicht tausende von philanthropischen, politischen, intellectuellen und moralischen Hebelkräften seit Jahrtausenden an der Erhebung des Menschenlebens zu seiner wahren Würde? Und — in welchem Verhältniß steht doch der Erfolg zu ihrer rastlosen Thätigkeit?!

---

1) Die christliche Kirche hat, wie der Platonismus, den Gedanken einer Schuld am Bösen von Seiten Gottes, stets und energisch fern zu halten gesucht. Confess. aug. XIX. *Buddeus* institt. theol. dogm. (Frankf. 1741.) p. 559. Hase Hutt. rediv. 2. A. S. 223. u. a. m. Vgl. Plat. rep. 2, 379. c. 10, 617. e.

Wer sich den Abstand zwischen der freudig vollen Entwickelung des Schönen im Naturleben, und seiner kümmerlichen und grämlichen Entwickelung im höheren Menschenleben an einem einzelnen Beispiel recht einleuchtend machen will, der braucht nur einen Blüthenbaum in seiner Pracht mit der menschlichen Pflichtthätigkeit zu vergleichen. Dort, welcher Reichthum an Lichtgebilden! hier, welche Armuth! Dort, welches strebende, drängende Hervorquellen zahlloser Knospen nach allen Seiten hin; hier, wie wenig magre und verdrossene, der inneren Unlust abgezwungne Tugendübungen, wie unzählig viel halbe und ganze Pflichtversäumnisse und Verletzungen! Was hier im Menschenleben in so fröhlicher Frische und Saftfülle prangt, wie die Bäume im Frühling, ist nicht der sittliche, sondern der sinnlich-animalische Theil seines Wesens. Nun kann es aber keinen Augenblick bezweifelt werden, daß das sittlich Schöne in eben so freudiger ungezwungner Fülle aus dem Menschenleben herausblühen könnte und sollte, wie der Lichttrieb aus den Bäumen; denn die sittlichen Kräfte und Anlagen können ursprünglich nicht schlechter und untüchtiger seyn, als die sinnlichen; sind sie also, wie der Augenschein lehrt, jetzt welker und mattherziger als diese, so muß dieß als ein nicht von Gott geschaffenes, sondern ohne seine Schuld entstandnes Unheil betrachtet und begriffen werden.

Soll sich aber der wesentliche Unterschied zwischen den beiden großen Lebensgebieten, die wir Naturgeschichte und Weltgeschichte nennen, noch bestimmter herausstellen, soll die ursprüngliche Anlage der Weltgeschichte zu einer die Naturgeschichte weit überragenden Herrlichkeit und Bedeutung noch deutlicher, als im Bisherigen hervortreten, und ihr trauriges Zurückbleiben hinter derselben demnach als etwas um so Bedauerlicheres klar erkannt werden, so dürfen wir nur dasjenige im Menschenleben näher ins Auge fassen, was die Befähigung desselben zur höheren Würde und Bedeutsamkeit am unverkennbarsten wahrnehmen läßt. Dieß ist das Bewußtseyn. Im Bewußtseyn blüht das Naturleben zum wahren Menschenleben auf [1]); durch das Bewußt-

1) vgl. Schleiermacher Dogmatik 2 A. 1, S. 25 ff. Fischer

seyn ihrer selbst erhebt sich die Individualität zur Persönlichkeit; das persönliche Bewußtseyn giebt dem Daseyn des einzelnen Menschen eine wesentlich andre Bedeutung, als sie die einzelne Existenz des Thieres hat, nemlich eine Bedeutung an und für sich selbst, außer jener allgemeinen Bedeutung für das Ganze. Der Mensch, als bewußtes Wesen, soll als Einzelwesen etwas seyn und gelten; das Thier nicht; das Thier soll nicht für sich, sondern blos in dem Ganzen für das Ganze existiren; den Zwecken der Natur und seiner Gattung ist sein Einzeldaseyn völlig hingegeben und untergeordnet, und es hat keinen andern Willen und keine andre Bestimmung, als diesen Zwecken zu dienen. Für diesen Dienst nimmt zwar die Natur allerdings auch einen Theil der menschlichen Existenz in Beschlag und Anspruch; aber auch nur einen Theil; das Bewußtseyn in seiner höchsten Entwickelung ist nicht ihr Sklav, sondern ihr Freigelassener [1]), und diese Freigelassenheit ist ein so unveräußerliches Eigenthum des Bewußtseyns, daß sie immer wieder in dasselbe emporsteigt, wie sehr sich auch der Mensch sammt ihr in die Tiefen der blos physischen Existenz zurückzuwerfen anstrengen mag [2]); die Regungen des Gewissens sind gar nichts anderes, als die unverwüstlichen Zeugnisse für das sich immer wieder herstellende Emporragen des Geistigen über das Sinnliche und Natürliche.

Dadurch nun, daß der Mensch mit dem persönlichen Bewußtseyn und durch dasselbe in eine Sphäre eintritt, in welcher jeder Einzelne als Einer zählen und gelten, und nicht blos Zwecken, die er vorfindet, dienen, sondern auch sich selbst Zwecke wählen und setzen soll, gestaltet sich die Sache, sobald von Unheil im Menschenleben die Rede ist, offenbar ganz anders, als

---

Einleit. in die Dogmatik u. s. w. (Tüb. 1828) S. 15. ff. — Selbstbewußtseyn = Innerlichseyn = Freiseyn, — Günther Nord- und Südlichter u. s. w. S. 141.

1) Hegel Encyklop. 3 A. S. 436.

2) Schubert Gesch. d. Seele 1 A. S. 519. ff. — Vgl. Herder v. Relig. Lehrmeinungen u. s. w. in s. sämmtl. Wkn Tüb. 1830. z. Rel. u. Theol. 18, S. 198. Claudius sämmtl. Wke (Hamb. 1819.) 4, S. 124. ff.

wenn Uebel im Naturleben zur Sprache gebracht werden. Denn hier liegen ganz andere Werth= und Vollkommenheitsbegriffe vor; hier treten ganz andre Verhältnisse und Forderungen auf; hier kommen ganz andre Grundsätze und Maßstäbe in Anwendung. Man kann nicht sagen: die Erde hat gar manche dürre Stellen, auf denen die Natur keine Keime entwickelt, kein Leben hervorgerufen hat; folglich kann man sich dergleichen auch wohl im Menschenleben gefallen lassen; man kann nicht sagen: in der Thierwelt erkennt man das Daseyn von Blutsaugern und Raubzerreißern als nothwendig und unentbehrlich an; warum will man denn ihr Vorkommen auch im Menschenleben so durchaus unstatthaft und unerträglich finden? man kann nicht sagen: das Naturleben wird ja auch oft und vielfach genug von entsetzlichen Schmerzen durchdrungen und heimgesucht; und was dieses dulden muß, dem muß sich auch wohl das Menschenleben geduldig unterwerfen; — denn in der Natur wird blos das Gattungsleben, im Menschenleben aber recht eigentlich das einzelne persönliche Leben gewollt, dort kommt also auf den Mangel im Einzelnen sehr wenig, hier aber sehr viel an; aus Rücksicht auf das Ganze bildet die Natur reißende Thiere, und giebt unbedenklich die Individuen den Individuen Preis; was aber die Grausamkeit im Menschenleben verletzt oder vernichtet, sind nicht unpersönliche, sondern persönliche Wesen, und das Würgen, wenn es hier zulässig seyn soll, muß sich demnach auf etwas ganz Andres und Höheres berufen können, als auf physische Zwecke, und viehische Triebe; und aller Schmerz im Naturleben ist nicht nur zeitlich und räumlich eingeschränkt, indem er über den Kreis und die Dauer seiner Entwickelung selten hinausgeht, sondern er bleibt auch immer in einer gewissen Dumpfheit befangen, die sich nicht sehr anzustrengen braucht, um ihn erträglich zu finden; aber im Menschenleben giebt ihm das Bewußtseyn eine furchtbare Schärfe, und führt ihn, oft mit ungeschwächter Peinlichkeit, aus der Gegenwart in die ferne Zukunft, aus dem zuerst getroffenen in alle mit ihm zusammenhängenden Lebenskreise hinüber. Neben dem sterbenden Thier freuen sich alle seine lebensfrischen Mit=

geschöpfe in ungestörter Behaglichkeit ihres Daseyns; aber ein gequälter Mensch zieht nicht selten Tausende seiner Mitmenschen in das Gefühl seiner Qual hinein! —

Als Ludwig XVI. vom Blutgerüst herab zu seinem Volke sprechen wollte, ließen seine Richter durch Trommelwirbel seine Stimme übertäuben [1]). Ihr Interesse forderte es, die Stimme der Unschuld und Wahrheit nicht in die Herzen bringen zu lassen. So giebt es nun eine eben so mächtige als weit verbreitete Sinnesart im Leben, der alles daran gelegen ist, das Leben in dem guten Glauben an seine Vortrefflichkeit und Bedürfnißlosigkeit zu erhalten. Wenn daher irgend eine Stimme oder ein Ereigniß das Leben zur Erkenntniß seiner Noth und Schmach dringend mahnen will, gleich ist jene Sinnesart geschäftig, die Stärke des mahnenden Zurufs zu schwächen, und das Erwachen des Lebens aus den schmeichelnden Träumen von seiner unverkümmerten Herrlichkeit so viel als möglich zu verhüten. Sie bietet zu diesem Zweck das Aeußerste auf, und scheut sich nicht, die frechste Lüge zu gebrauchen, wenn diese nur das Eindringen der verhaßten Wahrheit sicher abzuwehren verspricht. Und ehe sie daher zugiebt, daß das Leben tief gesunken ist, und deßhalb der Hebung bedarf, und daß sein Innerstes an einem Siechthum leidet, welches Heilung nothwendig macht, — eher leugnet sie, wenn sie den betrübenden Zustand der für das Höhere organisirten Lebensseite nicht mehr verschleiern kann, dem Leben seinen Beruf zur Freiheit und Humanität gänzlich ab, und behauptet, daß es zu gar keiner andern Existenz und Glückseligkeit, als der sinnlich natürlichen bestimmt sey, blos um das peinliche Schaamgefühl des Geistes vor sich selbst nicht aufkommen zu lassen, weil sie recht gut weiß, daß sein Leben ihr Tod ist [2]).

---

1) W. Menzel Geschichte unsrer Zeit, 1, S. 374.

2) „La répugnance de l'homme à reconnaître sa dégradation, c'est le mécontentement du malheureux qu'on secoue dans son sommeil, pour l'arracher aux flammes d'un incendie" *Diodati* essai sur le christianisme etc. Genf 1830 S. 306. — Es war bekanntermaßen vorzüglich Rousseau, der den Menschen zu einer blos physischen Bestimmung und Glückseligkeit

Doch umsonst! das Leben glaubt selbst nicht an die tadellose Güte seiner natürlichen Beschaffenheit; es fühlt recht gut, daß es nicht ist, was es seyn könnte und mögte. Was ihm auch der fleischliche Sinn von seinem unvergleichlichen Werth vorsingen und sagen mag, — es wird doch das Sehnen nach einem besseren Ruhm, und die Unruhe über sich selbst nicht los. Mitten durch sein Freude strahlendes Angesicht zuckt oft ein dunkler Schmerz; in seinen hellsten Jubel klingt nicht selten ein leiser, aber herzzerschneidender Klageton hinein. Er kommt aus den innersten Tiefen, aus einem Schmerz, der keinen Frieden hat; das Leben hört ihn mit Unmuth und Grauen, und doch mit geheimer, an ihn gebannter Lust; es sinnt ihm nach, es ruft ihn hervor, es pflanzt ihn auf tausendfache Weise fort, es führt ihn in seine liebsten Molodien ein [1]), es knüpft seine ergriffensten Momente, seinen tiefsten Ernst an ihn; — und wem dieser Klageton ein einzigesmal wahrhaft in die Seele gedrungen ist, dem verhallt er nie wieder in derselben, der wird sein dissonirendes Mitklingen bei allem Lebensjubel nicht wieder los, der findet die gestörte Heiterkeit und Unbefangenheit seines Daseyns nicht eher wieder, als bis er das gefunden hat, wonach jene Stimme klagend ruft.

---

herabwürdigen wollte; sur l'inégalité parmi les hommes p. 39. 54. 61. Vgl. hierzu Wieland in s. sämmtl. Wkn (ed. Gruber), 31, S. 49. ff. — Rousseau's Aeußerungen klingen schlimmer, als sie eigentlich waren. Unzweifelhaft schändlich sind dagegen die Ansichten vom Menschen und seinem Werth in den bekannten Werken der französischen Freigeister, l'homme machine Leyd. 1748. 12. l'homme plante Potsd. 1748. 8. u. a. m. Vgl. hierzu Herder sämmtl. Wke z. Rel. u. Theol. 7, S. 97. 150.

1) Die meisten Volksmelodien sind bekanntlich Mollmelodien. — Vgl. über die Liebe des Lebens zu dem Klagenden und Sehnsüchtigen in der Musik, musikal. Zeitung, Leipz. 1814, S. 574. — Herder Gesch. d. hebr. Poesie, in s. sämmtl. Wkn, z. Rel. u. Theol. 1, S. 160. Deff. älteste Urkunde u. s. w. ib. 7, S. 83. ff. — Ueber Trauer und Sehnsucht, als Grundzüge des menschl. Lebens, siehe Schubert Gesch. d. Seele, 1 A. S. 694. u. hierzu die schöne Stelle des Procl. zu Plat. Alc. 1. bei Engelhardt Dionys. Areop. u. s. w. 2, S. 280. — Aug. conf. 4, 10, 15: quoquoversum se verterit anima hominis, ad dolores figitur, alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se.

Es ist die Stimme eines edlen Gefangnen, der nach Freiheit seufzt, dem der Gedanke nicht einschläft Tag und Nacht: ich bin mehr als eine hüpfende Blutwelle, mehr als eine flüchtige Spannung der Nerven; ich bin ein zum Leben und Streben geschaffnes Wesen, eine zum selbstständigen Daseyn bestimmte Kraft; aber ich bin ein verleugneter und mißhandelter Erbe, ein armer gebundner Hauser, — „Wollen das Gute habe ich wohl, aber Vollbringen dasselbige finde ich nicht an mir, — ich armer elender Mensch! wer wird mich erlösen vom Leibe dieses Todes?" (Röm. 7, 24.) [1]).

Nicht blos sein Unheil fühlt das Leben tief und bekennt es laut; es fühlt dieß Unheil auch als seine Schuld! Und daß es immer wieder als seine Schuld in sein Bewußtseyn zurückfällt, wie sehr und wiederholt es sich auch anstrengen mag, die quälende Last von sich abzuwälzen — das ist ihm ganz natürlich noch weit peinlicher, als das Gefühl des Uebels selbst, an welchem es leidet.

Wir brauchen uns auf eine weitläuftige Widerlegung der bekannten Entschuldigungstheorie nicht einzulassen, die dem Leben, zu seiner süßen Beruhigung, von Kanzeln und Kathedern leider! noch immer vorgetragen wird. Was kann der arme Mensch, ruft diese Theorie, für seine Sündhaftigkeit? hat er sich doch nicht selbst geschaffen! hat er doch nicht die mißliche Zusammensetzung seines Wesens aus Himmelsgeist und Erdenstaub gemacht! hat er doch nicht die heftigen, den Geist überwältigenden Triebe in seine sinnliche Natur gelegt! ist doch augenscheinlich die der geistigen Entwickelung voraneilende Entwickelung der Sinnlichkeit, und die für die irdischen Zwecke des Lebens nothwendige Stärke derselben, die Mutter aller Leidenschaften und Sünden [2])!

1) Vgl. hierzu die schöne Parallelstelle Sen. ep. 52: quid est hoc, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus impellit? etc.

2) Fritsch Handbuch d. prakt. Glaubenslehre u. s. w. 2, S. 310. ff. Cannabich Kritik alter und neuer Lehren S. 192. ff. Wegscheider institut. theol. dogm. (4 A.) p. 335. 353. Dessen Versuch die philos. Relig.=

Das Leben ist viel zu klug, und hat sich auch selbst viel zu lieb, als daß es dieser, die Schuld von ihm ab, und auf den Schöpfer wälzenden Ansicht ganz unbedenklich beipflichten sollte; denn das ist ganz klar, daß das Leben auf Heil und Rettung durchaus verzichten muß, sobald es den Satz feststellt, und unerschütterlich daran glaubt, es habe sein Unheil nicht selbst verschuldet. Gerade an seinem Schuldgefühl hängt die einzige Hoffnung und Möglichkeit seiner Genesung; denn fühlt sich das Leben schuldig, so fühlt es sich ja auch fähig, anders seyn zu können, als es ist; hat es aber keine Schuld an seiner üblen Beschaffenheit, so hat es auch keine Tugend und keine Zukunft; denn dann ist die Sünde nicht etwas aus seinem Willen Entstandenes, und von ihm selbst Gethanes, und folglich zu Ueberwindendes, sondern etwas ihm wider seinen Willen Angethanes, mithin ihm Unüberwindliches, und durch eiserne Nothwendigkeit mit ihm Verbundenes [1]). Dann ist eine Erlösung des Lebens von der Sünde nur durch Tod oder Umschaffung möglich; und eine Trennung der Sünde vom Leben auf einem von diesen beiden Wegen könnte doch begreiflicherweise nicht einmal eine Erlösung genannt werden!

Doch das Leben hat jene Gott verklagende Behauptung, daß es an seiner Gebrechlichkeit nicht Schuld sey, längst schon durch die That widerlegt. Längst schon hat das Leben factisch

---

Lehre in Predigten darzustellen, Hamb. 1801. Riemeyer Lehrbuch für die obern Rel.klassen (11 A.), S. 164. ff. 215. u. s. w. u. s. w. Denn die Zahl der Theologen und Nichttheologen, die dieser Ansicht leidenschaftlich zugethan sind, ist bekanntlich Legion! — Vgl. dagegen Billroth Beiträge z. Krit. des Rational. S. 120. ff. Fichte Sätze zur Vorschule d. Theol. S. 118. ff. — Wie stark sich schon Luther gegen diese Theorie ausgesprochen hat, siehe in s. Schrift de serv. arb. — opp. ed. Jen. lat. 3, Bl. 212. Vgl. Aug. de ver. rel. 20, 40: *facillimum est, exsecrari carnem, difficillimum, non carnaliter sapere!*

1) Sämmtliche Bemühungen, die Schuld der Sünde der sogenannten Sinnlichkeit aufzubürden, streifen mehr oder minder stark an das Manichäische. Aug. de gen. c. Manich. 2, 29. Schleiermacher Dogmat. 2 A. 1, S. 138. Hase Hutterus rediv. 2 A. p. 237.

dargethan, daß es weder an seinem Heil zu verzweifeln, noch auch an die Wahrheit jener Ausrede zu glauben Lust hat. Es ergiebt sich keineswegs mit Achselzucken in die natürliche Schwächlichkeit seines höheren Princips, wie in ein nicht zu änderndes Schicksal; es sieht sich vielmehr fort und fort nach Hülfe um, und führt, sobald ihm dieselbe zu Theil wird, den thatsächlichen Beweis von der kräftigen und freudigen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, in einzelnen Gestaltungen oder Charakteren.

Die einzelnen Darstellungen seiner Geistesherrlichkeit genügen ihm nur nicht! Es will die Massen vom Geist ergriffen, bewegt und durchdrungen sehn, weil es ja nur durch kräftige Fortpflanzung seiner Impulse Leben ist und heißt [1]; der Herzschlag muß die ganze Blutmasse des Körpers in Bewegung setzen, jedes Organ muß sich durch die Thätigkeit des andern zur Mitthätigkeit erregt fühlen, zwischen allen Kräften und Thätigkeiten des Organismus muß ein ununterbrochener Zusammenhang, ein stetes in einander Ueberspielen der Lebensmomente statt finden, wenn das körperliche Leben ein wahres und gesundes Leben seyn soll. Wie im Körperleben, so im gesammten Menschenleben auf Erden! Kraft soll Kraft erwecken; die ins wahre volle Leben durchgedrungenen Stellen sollen keine Oasen in Sandwüsten und Steppen seyn, sondern vielmehr hinaus ins Weite und Breite wachsen; zwischen allen zerstreuten Lichtpunkten soll eine innere Lebensgemeinschaft zu Stande kommen; die höchste und innigste Belebtheit soll ihren Wellenschlag in immer weitern und weitern Kreisen über die ganze Erde verbreiten; denn da, ganz verschieden von den auf Länder und Erdstriche eingeschränkten Pflanzen- und Thiergeschlechtern, das Geschlecht der Menschen über die ganze Erde ausgebreitet ist, so soll auch überall wo Menschen sind, wahres Menschenleben seyn oder werden.

1) Siehe hierzu die herrliche Stelle in Fichte Bestimmung des Gelehrten, S. 44. vgl. Stark d. Leben u. dessen höchste Zwecke 1, S. 191. u. Aug. civ. D. 10, 32: haec est religio, quae *universalem* continet viam animae liberandae etc.

Das will die Geschichte, oder vielmehr das ist sie; sie ist ihrem Wesen nach werdendes Menschenleben [1]), und dadurch wesentlich verschieden von der Naturgeschichte [2]); denn das Leben in dieser ist ein in sich abgeschlossenes, und das Vorwaltende bei der Anschauung desselben ist der Raum; in jener dagegen hat es einen Zug in das Unendliche, und stellt sich vorzüglich als ein an die Zeit geknüpftes dar; jenes gestaltet sich aus Wirkungen, dieses gebiert sich aus Thaten. Die That ist die Quelle und der Charakterzug der Weltgeschichte; die Naturgeschichte kennt und hat keine Thaten, nur Ereignisse, — aus demselben Grund, aus welchem sie von Schuld [3]) nichts weiß, ohne jedoch diese Schuldlosigkeit als Unschuld zu besitzen.

Hier nun, wo sich der Sinn und die Bedeutung der Geschichte enthüllt, werden auch die vorwaltenden Neigungen und Bestrebungen des Lebens erst recht klar, und erscheinen in ihrer innigen Bezüglichkeit auf einander, und auf das Grundstreben des Ganzen. Das Leben fühlt seine Schuld, und will sie bezahlen; daher seine nie ruhende Hast, alle seine Momente auszufüllen, daher sein Mißmuth über das sich immer wieder aufdrängende Gefühl der Leere [4]); daher sein Sinnen und Denken auf Genugthuungswerke [5]) und Entfüh-

---

1) Vgl. Sack Apologetik (Hamb. 1829.) S. 36. u. 375. Schleiermacher Reden üb. Rel. 4 A. S. 96. ff. Pabst d. Mensch u. s. Geschichte, Wien 1830.

2) Schelling Syst. des Idealism. S. 416. Meth. d. akad. Stud. 2. A. S. 175. ff.

3) „die Schuld ist der erste Fußtritt in die Weltgeschichte." Mundt moderne Lebenswirren, Leipz. 1834. S. 241. vgl. Günther Nord- u. Südlichter S. 192. ff.

4) Vgl. Schleiermacher Monologen, 3 A. S. 7. ff.

5) Die protest. Kirche hat in ihrer Lehre von der Buße und Rechtfertigung das katholische Dogma nicht immer gerecht genug gewürdigt. Gewiß kann, im strengen Interesse der Theologie, und aus rein evangelischen Principien keine andere Lehre von der Buße entwickelt werden, als die protestantische. Aber das hindert ja nicht anzuerkennen, daß es außer dem wissenschaft-

nungsmittel; daher der ungeheure Ernst seiner Schuldopfer [1]), Strafen, Büßungen, und Selbstpeinigungen [2]); daher die Härte und Strenge seiner Ordensgelübde und Priesterregeln [3]); daher die Menge und Mannichfal-

---

lichen Interesse der Theologie, auch ein Interesse des gewöhnlichen Lebens giebt, welches auf eine gewisse Berücksichtigung Anspruch macht. In der Wissenschaft als solcher darf es nicht das vorherrschende und bestimmende seyn, und das ist der Fehler der kath. Theologie, daß sie ihre Bußlehre viel zu sehr in diesem Interesse gebildet hat. Doch die Hintansetzung desselben in der Wissenschaft macht ja noch keine völlige Wegleugnung und Verwerfung nothwendig, und hierin haben die Protestanten gefehlt, daß sie viel zu schroff und unbedingt den Vernichtungskampf gegen die kath. Bußansichten geführt haben. Diese Ansichten ruhen unstreitig auf einer anthropologischen Wahrnehmung; es ist ein tiefes und wahrhaftes Bedürfniß der menschlichen Natur, etwas leiden oder thun zu wollen, für das, was man versäumt oder verbrochen hat (vgl. Aug. ep. 153. p. 399. ed. Bened. u. a. m.). Es findet zwischen beiden erwähnten Interessen ohngefähr dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen Gesetz und Evangelium, worüber Luther späterhin zu einem so richtigen Urtheil kam, indem er erkannte, daß dem Evangelium zwar stets die höchste Stelle zukomme, daß aber doch die Predigt vom Gesetz deßhalb durchaus nicht ganz und gar aufhören dürfe. Luth. Wke (ed. Jen.), 7, Bl. 4. u. a. m. Hoffentlich wird der durch Möhler's Symbolik neu erregte Streit zwischen d. kath. u. prot. Theologie auch in diesem Punkt zu einer gegenseitigen Verständigung führen!

1) Nicht das gesammte Opferwesen, wohl aber das Darbringen von Schuldopfern ist aus dem tiefen Sündengefühl des Lebens hervorgegangen. Es war herrschender Glaube im Alterthum: ohne Blut keine Vergebung der Sünden. Her. 2, 39. 46. vgl. Gesenius zu Jes. 53. S. 189. Selbst Voltaire meinte in diesem Sinn: die Erbsünde sey das Grunddogma aller Religionen. Baumg. Cr. D. G. S. 1095. Anm.

2) Baur Apollon. v. Tyana, in Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 4. S. 170. 190. Ritter Gesch. d. Philos. 1, 135. Neander K. G. 2, 487. ff. Förstemann die christl. Geißlergesellschaften, Halle 1828. u. a. m. Wir lachen und spotten über die ungeheuern Selbstpeinigungen der indischen Büßer, des heil. Franz v. Assisi u. dgl. und beweisen dadurch nur, daß wir keine Ahnung von dem Ehrwürdigen haben, das diesen in gewissem Betracht allerdings traurigen Verirrungen zum Grunde liegt. Wir lassen uns unser Frommseyn in der Regel freilich kein Blut und keine Thränen kosten; aber — es ist auch meistentheils danach! Vgl. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 201.

3) Vgl. Katechismus der Schamanen, in Ilgen's Zeitschr. f. hist.

tigkeit seiner heiligen Gebräuche, seiner Weihen und Reinigungen [1]), seiner Gebete und Mysterien [2])! Das Leben ahnt den Abstand seiner Wirklichkeit von seiner Idee, und erkennt ihn immermehr, je mehr das Bewußtseyn sich entwickelt; daher sein beständiges Fluctuiren zwischen dem Erhabnen und Gemeinen [3]); daher die Unzahl seiner aus dem innern Zwiespalt überall hervorbrechenden Widersprüche [4]); daher sein Streben nach Besonnenheit und nach Betäubung, sein Drang sich zu fassen, und sich los zu werden, sein Trieb nach Sammlung und nach Zerstreuung, sein Zug zur Stille und zum Gewühl [5]); daher sein Umsichgreifen nach festen Haltpunkten, sein Verlangen nach kräftigen Reizen, Erregungen und Erhebungen [6]); daher sein ewiger Schmerz und seine ewige Klage über das traumartige Nichts seiner vergänglichen Herrlichkeit und Mühe [7]); daher sein ungestilltes Sehnen nach einem reinen und dauernden Glück, da-

---

Theol. 1834, IV, 1. ff. v. Göckingk Leben des Dom. Armand u. s. w. Abts von la Trappe, Berl. 1820. 2 Bde. u. a. m.

1) Vgl. Zendavesta v. Kleuker 1, S. 49. ff. *Matthies* baptismatis expos. bibl. hist. dogm. Berl. 1831.

2) Creuzer Symbol. u. Mythol. 3, S. 411. ff. 4, 374. u. a. m.

3) Vgl. Göthe nachgelassene Werke, 9, S. 54.

4) Hegel Phänomelogie S. 298. ff.

5) Siehe die unübertrefflich schöne Schilderung der innern Ruhelosigkeit des Lebens bei *Pascal* pensées p. 141. ff.: „l'homme, qui n'aime que soi, ne hait rien tant, que d'être seul avec soi etc. — de là vient, que les hommes aiment tant le bruit et le tumulte du monde etc. — ainsi s'écoule toute la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles, et si on les a surmonté, le repos devient insupportable" etc. vgl. Claudius sämmtl. Wke (Hamb. 1819) 3, 2, S. 141.

6) „tu n'es pas à ta place ici bas; un seul de tes désirs moraux, une seule de tes inquiétudes prouve plus la dégradation de notre espèce, que tous les argumens des philosophes ne prouvent le contraire." St. *Martin* l'homme de désir (Lyon 1790), p. 196.

7) Pred. Sal. 2, 17. ff. 4, 1. ff. 5, 15. ff. 6, 5. ff. u. a. m. — Vgl. Tholuck v. d. Sünde u. d. Versöhner (2 A.) S. 41: „ohne die Höllenfahrt der Selbsterkenntniß keine Himmelfahrt der Gotteserkenntniß." Eben so Hamann sämmtl. Wke 2, S. 198.

her seine kindliche Lust an Wundern, Sagen und Mährchen [1]), in deren Spiegel es sich befriedigt und vollendet sieht! Das Leben wird gewahr, daß es eine Geschichte hat, deren Grundzug sein Leiden, deren Gehalt seine That, deren Ziel seine vollendete Entfaltung und Gestaltung ist; daher seine Freude an der That, an Kampf und Kraft und Sieg, seine ahnungsvolle Liebe zu Helden, Rittern und Rettern [2]); daher sein Wohlgefallen an der sein Leiden wie seine That verklärenden Poesie, am Epos und an der Tragödie [3]); daher seine Geneigtheit zum lyrischen Aufflug, und zum Glauben an Seher, Orakel und Zeichen [4]); daher sein durchgehender Hang zum Erwarten und Hoffen [5]), seine Empfänglichkeit für Totaleindrücke und Bewegungen [6]), seine augenblickliche Bereitschaft zum Kreisbilden um viel verheißende oder mächtige Wirksamkeit ausstrahlende Punkte und Individualitäten [7]).

Und so giebt es denn das Leben deutlich genug zu erkennen, wonach es sich am tiefsten sehnt, und was es als sein dringendstes Bedürfniß fühlt; es will Wegnahme seines Schulddrucks und seiner Schwäche; es will Vollgefühl seiner Kraft und seiner Würde. Haben wir nun jenes Schuldgefühl und jene Schwäche als sein Unheil aufgefaßt, so muß sich uns das sein Vollgefühl Bewirkende in dem Begriff des Heils darstellen, der mithin, hier zunächst blos vom biologischen Stand=

1) Vgl. hierzu Herder sämmtl. Wke, z. Lit. u. K. 17, S. 92. ff. besonders S. 105. ff.

2) Siehe Hamann sämmtl. Wke 7, S. 56.

3) Vgl. Herder sämmtl. Wke, z. Lit. u. K. 7, S. 69. ff. 17, 207. ff. 18, S. 35. ff. 20, 136. ff. Schiller über d. Grund des Vergnügens am Tragischen, in s. sämmtl. Wkn (Taschenausg.), 17, S. 302. ff.

4) Vgl. Cic. de div. 1, 6. 38. u. a. m. besonders *Creuzer* zu Cic. N. D. 2, 3.

5) Tholuck über die Ahnungen u. Hoffnungen eines Wiederherstellers u. s. w. in s. Buch v. d. Sünde u. s. w. S. 271. ff.

6) Vgl. Stark d. Leben u. dessen höchste Zwecke 1, S. 191. ff. 401.

7) Vgl. Ad. Müller über König Friedrich II. (Berl. 1810.) S. 7. 215. ff.

punkt aus betrachtet [1]), die beiden Hauptmomente zeigt, das negative, Befreiung von allem Verderblichen und Verkümmernden, und das positive, Fülle der Tüchtigkeit und Frische.

Woher auch immer das Heil des Lebens kommen mag, es ist aus dem Vorhergehenden ohne Weitres klar, daß es nicht wirkliches Heil ist, wenn es die Schuld nicht wirklich hebt, wenn es also nur als Bild und Gedanke, nicht als That und Wahrheit in das Leben tritt, wenn es ferner nicht ins Bewußtseyn und in die innerste Tiefe dringt, wenn es sich nicht durch das Ganze verbreitet, sondern sich innerhalb abgesonderter Kreise hält, wenn es nicht freudige Lebensfrische hat und erzeugt, wenn es endlich nicht auf die vollkommne Heraufbildung des Lebens zu seinen höchsten Zielen [2]) hinwirkt.

Fragen wir nunmehr: woher soll dem Leben sein Heil und solche Hülfe kommen? Wer soll dem Leben Heiland seyn?

Die Natur soll Heiland seyn! — Denn „wenn den Wandrer über Land und Meer, wie den Geschichtsforscher durch alle Jahrhunderte das einförmige trostlose Bild des entzweiten Geschlechts verfolgt, so versenkt er gern den Blick in das stille Leben der Pflanzen, und in der heiligen Naturkraft inneres Wirken; oder hingegeben dem angestammten Triebe, der seit Jahrtausenden des Menschen Brust durchglüht, blickt er ahnungsvoll aufwärts zu den hohen Gestirnen, welche in ungestörtem Einklang die alte ewige Bahn vollenden [3])!" Ja, heilenden Balsam hat die Mutter Natur für das verwundete Menschenherz! — und das treue Anschließen an ihre unwandelbare Treue und Gesetzlichkeit, kann es anders, als dem Leben zu seinem wahren Heil gereichen [4])? Alles Unheil des menschlichen

1) Treviranus Biologie, 3, S. 548. Cic. fin. 5, 9: omne animal se ipsum diligit, ac simul ut ortum est, id agit, ut se conservet etc.

2) Stark das Leben u. s. w. 2, S. 122.

3) A. v. Humboldt Ansichten d. Natur (2 A. Tüb. 1826.) 1, S. 44. —

4) secundum naturam vivere, — das bekannte Hauptprincip der Stoiker, welches, recht verstanden, allerdings eine sehr zu beherzigende Wahrheit

Lebens, ist es nicht aus seiner Losreißung von der Natur, aus seinem Vergessen ihrer Zwecke und Gesetze, aus seiner Abweichung von ihrer Ordnung und Einfalt entstanden? Zurück also zur Natur [1])! — und dem Leben ist geholfen!

Aber die Natur kann doch nicht Heiland seyn [2])!

Denn aus ihrer niedern Lebenssphäre kann das nicht kommen, was das Leben zu seiner vollen Entwickelung in einer höheren Sphäre braucht! auf dem Boden ihrer blinden Nothwendigkeit kann das nicht wachsen, was dem erwachten freien Bewußtseyn zu seinem Heil und Frieden fehlt! und der Friede, den in gewissen Stunden und Stimmungen ihre Blumen- und Sternenpracht in die Seele senkt, fordert einerseits, um empfunden zu werden, das schon Vorhandenseyn jenes Höheren und Edleren, für dessen allgemeine Herausbildung eben die hülfreiche Kraft gesucht wird [3]); andrerseits schlägt jener lediglich auf das schwanke Gefühl gebaute Friede nur gar zu oft und gar zu leicht in ein fürchterliches Entsetzen um, wenn die finstre Todesgewalt der Natur dem Menschen als unersättliches Choleragrab entgegengähnt, und der ästhetisch angeschaute Himmelsbogen sich dem kalten Begriff als das darstellt, was er ist, als ein unermeßlicher

---

ausspricht. Diog. La. vit. Zen. §. 84. Cic. fin. 4, 6; 5, 9. u. a. m. vgl. Krug Gesch. d. Phil. alter Zeit S. 321.

1) Bekanntlich ganz besonders Rousseau's Ruf in seinem Emil. (deutsch v. Cramer, Braunschw. 1789. 4 Bde.)

2) D. h. nicht im tiefsten und umfassendsten Sinn des Worts, — nicht der gesammten Menschheit, — und nicht jedem Menschen ohne Unterschied! Wohl aber kann sie bei Individuen, die ganz vorzüglich für Natureindrücke empfänglich sind, eine dem Heiland analoge Wirksamkeit ausüben; und ein treues ernstes Studium der Natur ist sehr geeignet, auf das Verständniß des Christenthums vorzubereiten, und darauf hinzuführen, wie die alten Theologen richtig erkannt haben. — Vgl. d. Buch d. Nat. für Gottesverehrer Leipz. 1813. u. a. m.

3) Die Schöpfung predigt den Schöpfer nur denen, die den Glauben an ihn zur Betrachtung derselben mitbringen — *Pascal* pensées p. 47. vgl. *Boyle* the excellence of theol. in s. Wkn, 1772. 6r Bd. Claudius sämmtl. Wke, 3, 2, S. 46.

Sternenabgrund, in welchem die Erde mit allen ihren Aengsten und Entzückungen wie ein bedeutungsloses Atom verrinnt [1])!

Kann die Natur nicht Heiland seyn, so kann es doch wohl die Kunst seyn [2])! Schon ihr Name deutet auf ihren Beruf, und auf ihre Befähigung dazu. Sie hat ihren Namen vom Können, und sie würde nicht vorzugsweise die Können de heißen, wenn nicht eben ihr Können ein ganz vorzügliches und ihr eigenthümliches wäre. Ihr Vermögen schließt sich ergänzend und zur Vollendung führend an das Unvermögen von Natur und Leben an; sie stellt, was diese nicht zu erzeugen im Stande sind, das vollendet Schöne dar. Das Leben freut sich seiner vollkommnen

---

1) Die Astronomen haben zuweilen am Himmel aufleuchtende und dann gänzlich verschwindende Sterne bemerkt. „Vielleicht, sagt Brandes, waren diese Sterne die letzten Strahlen untergehender Welten u. s. w." (in Sommer Gemälde der physischen Welt 1 A. 1, S. 453.). Wenn man diesem Gedanken nachgehend auf die Betrachtung geführt wird, daß in dem unermeßlichen Sternenraum eine ähnliche Erscheinung statt findet, wie die des Geborenwerdens und Sterbens auf der Erde, so schwindet jede irdische Zeitgröße und Lebensdauer gegen jene siderischen Zeitmaße in ein den armen Menschen furchtbar beklemmendes Nichts zusammen. Vgl. Fries Vorles. über popul. Astronomie 2 A. S. 380. 412. Die alberne Meinung, als brauche man blos den Sternenhimmel ein Paarmal zu betrachten, um gottgläubig und fromm zu werden, sollte doch endlich einmal aufhören, sich in sentimentalen Rel.lehren u. dgl. breit zu machen. vgl. Fries a. a. O. S. 416. Siehe auch über die falsche Naturbetrachtungsweise Schleiermacher Reden üb. Rel. S. 77. ff.

2) Es war zu einer gewissen Zeit in der That gläubige und enthusiastische Ueberzeugung: die Kunst allein sey die wahre Religion, und das unbedingt Höchste im Leben. Diese Kunstpietät erzeugte sich hauptsächlich aus der Verehrung unserer großen Dichter, und sprach sich am unverhohlensten in der Schellingischen Philosophie aus. Schelling Syst. d. transcend. Ideal. S. 453. 460. ff. Vgl. dagegen Schubarth z. Beurth. Göthe's, 2 A. 2, S. 177: „die ächte Kunst hat nie mehr seyn wollen, als Vorhalle der Religion." Solger Nachlaß 1, S. 116. ff. Auch im Plato könnte man die Keime finden, aus denen sich die erwähnte Kunstapotheose entwickeln ließe. Vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, p. 143. ff. p. 160. ff. Gewiß ist, das vorwaltende Gefühl im Hellenenthum und in der griech. Rel. war das Schönheitsgefühl, weßhalb auch Hegel die griech. Rel. geradezu die Rel. der Schönheit nennt. sämmtl. Wke (Berl. 1832) 2, S. 102. ff.

Gestaltung in der Kunst. Ist sie es nicht, die es seinen Hemmungen entnimmt, und alles, was bedeutend seyn will, aber wegen ungünstiger Einwirkungen nicht seyn kann, zur vollen Bedeutsamkeit erhebt? Bringt sie nicht also die Idee zum unverkümmerten Daseyn, zur schönen Wirklichkeit? Verschafft sie nicht mithin dem Leben, wonach es sich sehnt, seine Angemessenheit zu seiner Idee? Gewiß ist, jedes wahre Kunstwerk kann nicht anders, als befriedigend und versöhnend wirken; denn es hebt die Betrachtung aus ihrer empirischen Beschränktheit heraus [1]), und gewährt ihr die genußvolle Anschauung oder Empfindung von etwas Ganzem, Freien, Durchgeführten und in seiner Art Vollkommenen. Und so hat denn die Kunst recht eigentlich Heilandspflichten und Erlöserskräfte.

Aber die Kunst kann doch nicht Heiland seyn!

Daß sie das Uebel des Lebens nicht gründlich heben, es nur auf Augenblicke vergessen machen kann, geht deutlich genug aus ihrer natürlichen und nothwendigen Abneigung dagegen hervor. Von der Wirklichkeit als solcher abstrahirt sie zwar im Allgemeinen nicht, wohl aber von dem wirklichen Unheil und Jammer. Nur in soweit befaßt sie sich mit diesem, als noch ein irgend wie kleiner Antheil am Ideellen und Erfreuenden darin liegt; das rein Unerquickliche lehnt sie entschieden ab. Und sie muß es thun; denn ihr fühlendes Eingehn darauf würde ihr Tod und ihre Vernichtung seyn. Sorgen- und Kummerthränen löschen das künstlerische Begeisterungsfeuer aus, und an dem baaren blanken Elend erlahmt die Macht der Kunst zur Ohnmacht. Dem Aufschwung der Phantasie verdankt sie hauptsächlich das Erreichen ihrer hohen Ziele. Aber das Leben will mehr als Phantasiestücke; von seiner *wirklichen* Noth kann ihm die *Phantasie* nicht helfen, weil sie höchstens nur darüber wegkommen hilft.

Hier tritt nun auch die *Philosophie* hervor, und erbietet sich, wie sie bereits im Alterthum gethan hat, so auch in unsern

---

1) Siehe hierzu die schöne Stelle bei *Göthe* aus m. Leben, sämmtl. Wke 25, S. 215.

Zeiten, zu folgenreichen Heilandsdiensten gegen das Leben [1]). (Vgl. oben S. 170 ff.)

Wir wollen die Prüfung ihrer Fähigkeit dazu einstweilen dahingestellt seyn lassen, können jedoch nicht umhin, ihr vorläufig bemerklich zu machen, daß sie wegen ihrer abstracten Wissenschaftlichkeit nicht eben geeignet scheine, sich dem stets concreten Leben anzupassen, und auf dasselbe unmittelbar zu wirken [2]).

Ja, sagen die Freunde des Menschenwohls, die Philosophie ist nur für die Gelehrten, nicht für das Volk; darum kann sie nicht Heiland seyn. Aber die Cultur kann es seyn, die Civilisation eignet sich dazu; denn sie ist das Gemeingut Aller, sie ist eine Weltbürgerin von Geburt, sie gehört unmittelbar dem Leben an, sein Blut fließt in ihren Adern, seine Erfahrungen reifen in ihrem Kopf, seine Sprache tönt von ihren Lippen, und sie greift in alle seine Verhältnisse ein, sorgt für Vertretung und Befriedigung aller Interessen, der materiellen, wie der geistigen. In ihr arbeiten und wirken Kopf und Herz zu-

1) Cic. tusc. 5, 2: vitiorum peccatorumque — omnis a philosophia petenda correctio est. etc. Sen. ep. 15. u. a. m. Vgl. dagegen Solger Nachl. 1, S. 402: „als wenn man mit Philosophie ein einziges Haar wachsen lassen könnte!"

2) Die Philosophie hat es auch in unsrer Zeit mitunter vergessen, daß sie von Geburt Wissenschaft ist, und daß ihre höchste Aufgabe und Würde innerhalb der Sphäre dieses Begriffes liegt. Sie verleugnet und verliert ihren wahren Adel, sobald sie unmittelbar in das Leben eingreifen, und sich in Dinge mischen will, die außer den rein logischen, noch andern Gesetzen gehorchen, und die nothwendig Carrikaturen werden müssen, wenn sie nach abstracten Modellen gestaltet werden. Es ist ein unseliger Aberglaube unsrer Zeit, daß, wenn nur erst der Begriff der Sache auf dem Papiere stehe, die Sache dann leicht und wie von selbst in's Leben treten werde! Sieht denn die verblendete Zeit nicht, daß nicht das Leben aus dem Begriff, sondern umgekehrt der Begriff aus dem Leben kommt? und daß das Leben stets da vergeht, wo der Begriff entsteht? weil er gar nicht anders entstehen kann, als durch Fixirung und Krystallisirung der schwanken Lebenswelle? — Vgl. Solger über die Bedeutung und Bestimmung d. Philosophie, in s. Nachlaß 2, S. 54. ff. besonders S. 179. ff.

sammen, die sonst getrennte Wege gehn; sie hebt den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis auf, und einigt beide zum friedlichen und ersprießlichen Ehebund. Und wenn die Natur nicht unvermögend, die Kunst nicht ohne mächtigen Einfluß, die Wissenschaft nicht ohne hohe Würde ist, — wie viel höher muß die Bedeutung der Civilisation für das Leben, wie viel kräftiger und segensreicher ihr Einfluß seyn, da sie ja unverkennbar die nährenden Stoffe von allen dreien in sich trägt, und das Leben mit dem Extract von allem Großen, Schönen und Vortrefflichen speist, was sie in Kunst, Natur und Wissenschaft kennen lernt!

In der That! es flößt kaum irgend ein Beglückungsversprechen dem Leben so viel Vertrauen ein, als das der Civilisation. Unleugbar hat auch besonders in unsern Zeiten dieses Vertrauen tiefe und weite Wurzeln getrieben, in der alten wie in der neuen Welt, und die Stimmen, welche den baldigen Sieg der Civilisation über alle veralteten Religionen der Erde mit Begeisterung verkündigen [1]), werden immer lauter und allgemeiner. Haben wir doch schon in unsern Tagen eine Kirche des Weltcivilisirungseifers sich bilden, und ihre Apostel nicht unbeträchtliche Bekehrungen machen sehn [2]). —

Aber die Civilisation kann doch nicht Heiland seyn [3])! —

---

1) Siehe z. B. *Murat* esquisse mor. et polit. des états unis, Par. 1832. *Lerminier* de l'influence de la philos. du 18 siècle sur la legisl. et la sociabil. du 19 s. Par. 1833. Laube d. junge Europa, Leipz. 1833, 2 Bde. u. a. m.

2) Ueber den Simonismus siehe besonders Veit St. Simon u. s. w. Leipz. 1834. Ueber Fourrier — d. revue encycl. Febr. u. Mai. vgl. Tappehorn d. volkk. Association. Augsb. 1834.

3) Es versteht sich wohl von selbst, daß, wenn hier der Civilisation das Heilandseynkönnen abgesprochen wird, der hohe Werth und die bedeutende Wirksamkeit derselben nicht im Mindesten dadurch geleugnet oder verkleinert werden soll. Das Mitarbeiten der Civilisation an der Erfüllung der 2ten Bitte im V. U. richtig erkannt und dargestellt bei Stark d. Leben u. s. w. 1, S. 396; ihre Unfähigkeit, für sich allein des Lebens höchste Zwecke zu erreichen, gut nachgewiesen von Brandes Betrachtungen über d. Zeitgeist. (Hann. 1808) z. B. S. 214. ff. u. a. m. Vgl. *Desmarais* considér. sur la litér. et sur la soc. Par. 1824.

aus dem einfachen Grunde, weil mit ihrer Zunahme in der Regel auch die Zunahme des Unheils verbunden ist, indem sie nemlich nicht blos den Verstand und die Talente der Menschen, sondern auch ihre Leidenschaften geschickter und klüger, und aus einfachen Trieben — gefüllte [1]), aus einer stämmigen Natur eine verzierlichte und geschwächte, und aus zufriedenen Gemüthern prätensionsvolle macht, die mit Genüssen aller Art bekannt, und daran gewöhnt sind. Raffinirte Ausschweifungen und Grausamkeiten kommen im uncivilisirten Leben nicht vor; schon oben haben wir bemerkt, daß die abscheulichsten Laster allemal ihren Sitz in den Sitzen der feinsten Bildung haben.

Wie könnte die Civilisation wohl Heiland seyn? fragen die Verehrer der Moral! Hält sie sich doch viel zu sehr ans Materielle! steuert sie doch viel zu einseitig auf irdische Glückseligkeit als auf das höchste Ziel des Lebens los! beschränkt sie doch ihre Abschleifungen viel zu sehr auf's Aeußere! bringt sie doch viel zu wenig in die Tiefe, und dahin ein, wo das Unheil eigentlich seinen Quell und Ursprung hat. Es hat ihn nirgends anders, als in der Unsittlichkeit; die Unsittlichkeit ist die Mutter alles Uebels; je weniger Unsittlichkeit, desto weniger Uebel in der Welt, je mehr Tugend, desto mehr Vollkommenheit, Adel und Würde des Lebens! Dem Leben ist geholfen, wenn die sittlichen Grundsätze allgemein gültig und herrschend werden. Was unablässig darauf hinarbeitet, daß dieses geschehe, ist die Moral. Die Moral also soll und will Heiland seyn!

Aber die Moral kann doch nicht Heiland seyn!

Denn sie ist ihrem Wesen nach nicht eigentlich ein Gewächs [2]), sondern vielmehr ein Gesetz des Lebens! sie steht

1) Dieser Ausdruck bezieht sich zunächst auf die bekannte Erfahrung, daß einfache Blumen gefüllte werden, sobald die Pflanzen in einen fetten Boden kommen. — Einen passenden Commentar und Beleg zu der aufgestellten Behauptung giebt die abscheuliche Erzählung bei Sen. quaest. nat. 1, 16.

2) „Die zwey sind und bleiben weit unterschieden, eins heißt gemacht, eins genaturt oder gewachsen.“ Luth. sämmtl. Wke (ed. Jen.), 7, 145.

nur da im frischen grünen Leben wie ein dürres Reis, mit kategorisch klappernden Imperativen [1]) behangen, das zwar allerdings manchen Sperling aus dem Weizen scheuchen, aber nur keinen Weizen aufsprossen machen kann! Die äußerliche Uebereinstimmung des Thun's mit dem Gebot kann die Moral wohl hervorbringen, aber nur nicht die innere; sie kann nur Gehorsam fordern, nicht im Herzen wirken [2])! Nicht der das Rechte thut, sondern der es liebt, ist der Gerechte, und diese Liebe kann die Moral zwar schön beschreiben, aber nicht erzeugen, weil sie nicht Buchstabe, sondern Geist ist, und nicht im befehligten, sondern im freien Willen entsteht [3])!

1) Die Unfähigkeit des kategor. Imperativs, das Leben zur wahren Sittlichkeit zu erheben, ist längst anerkannt und dargethan. Rehberg sämmtl. Schriften (Hann. 1828.) 1, S. 75. Clodius Mel.lehre S. 142. ff. Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 208. Stark d. Leben u. s. w. 2, S. 73. u. a. m. Vgl. hierzu die treffende Bemerkung des Her. Att. üb. d. Moral der Stoa, bei Aul. Gell. n. att. 19, 22.

2) Legis operator legem servat cum odio legis etc. Luth. Wke, ed. Jen. 3, 388. praecepta ostendunt, quae facere nos oportet, sed virtutem faciendi non donant. ib. 436. u. a. m. Vgl. Thuc. 3, 45. ἁπλῶς τε ἀδύνατον etc. u. Arist. eth. 2, 4; 10, 12: „überhaupt scheint es, daß die Leidenschaft nie der bloßen Vernunft, sondern nur einer mächtigen Kraft nachgiebt. Es muß also den Lehren der Tugend eine gewisse mit der Tugend verwandte Gewohnheit vorhergehn, eine natürliche Neigung zum Guten" u. s. w. Uebers. v. Garve.

3) „Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch! — — Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst; es hat kein eignes Princip, es entfließt der Liebe so still, wie das Licht der Sonne" u. s. w. Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 294. (vgl. 2 Cor. 5, 14.) — „Es kann Keiner Gutes thun, er sey denn selbst zuvor gut. So wird er also nicht gut durch die Werke, sondern die Werke werden gut durch ihn. — — — Was thun denn die, so uns lehren mit guten Werken Sünde tilgen, Gnade erwerben u. s. w. Was sollen sie thun! sie lehren, wie du siehst, daß wenn ein Stück Fleisch wohl redet, so wird eine Zunge daraus werden, item was wohl läuft und geht, da wird ein Fuß aus werden, was seiner Mutter Brüste saugt, das wird ein Kind geboren werden, wenn der Apfel auf dem Baume steht, so wird ein Apfelbaum draus werden. Sind das nicht feine Zungen, Kinder, Aepfel?" — Luth. Wke (ed. Walch) 12, S. 180. 442. Vgl. Schwarz üb. rel. Erzieh. (Hamb. 1834.) S. 44. ff.

Und kann nun aus diesen Gründen die Moral nicht Heiland seyn, so kann es die Staatspolizei noch viel weniger seyn. In äußerlicher Zucht und Ordnung kann sie wohl das Leben halten, aber es nur nicht innerlich von Unheil und Sünde erlösen [1]).

Woher — von welcher Seite soll denn nun aber dem Leben sein Heil kommen, wenn es doch von allen diesen Seiten unmöglich kommen kann?

Wenden wir uns noch einmal seinem Unheil zu, ob wir vielleicht in der Beschaffenheit und Richtung desselben gewahr werden können, von wannen ihm seine Hülfe kommen muß! sehen wir genauer zu, welche Seite des Lebens sich als die leidendste und unheilvollste zu erkennen giebt! — Offenbar die Seite, die nach dem Himmel zu liegt, die religiöse Seite. Diese ist so durch und durch unheilvoll, daß sie von vielen und weisen Männern für ganz unheilbar erklärt worden ist. Ja, weil das Unheil hier so außerordentlich um sich gegriffen, und das ganze Gebiet eingenommen hat, so haben selbst scharfsichtige Forscher dieses von jenem nicht mehr unterscheiden können, und haben, da sie die Religion für das Unheil selbst ansahen, im ganzen Ernst auf völlige Exstirpation derselben angetragen [2]),

---

1) Die Alten kannten freilich aus begreiflichen Gründen nichts Höheres, als den Staat; er war ihnen Alles in Allem; vgl. oben S. 29. u. 168. und hierzu Arist. eth. 1, 2. Cic. fin. 5, 23. u. a. m. Weßhalb denn auch Plato das Heil des Lebens hauptsächlich durch seinen Staat bewirken wollte, und Cic. zum Theil in diesem Sinn äußerte: ad *salutem* civium conditas esse leges etc. de leg. 2, 5. In unsern Zeiten kann, oder sollte doch wenigstens keine Unklarheit mehr über des Staates eigentliche Aufgabe, über den Umfang seiner Kräfte und Pflichten herrschen! Und wenn auch noch hin und wieder in Büchern und Theorien idealische, übertriebene Ansichten vom Beruf und von der Leistungsfähigkeit des Staates auftreten (vgl. Fichte Bestimmung d. Menschen S. 236. ff. u. a. m.), so haben sie doch auf die Staatspraxis selbst keinen Einfluß; unsre Staaten wissen, daß sie zwar am Werk der Erlösung mitarbeiten, aber nicht es für sich allein zu Stande bringen sollen.

2) *Mandeville*, *Bolingbroke*, *Hume*, *la Mettrie*, *Diderot*, *Voltaire*, der Pseudo-Mirabaud u. a. m. Siehe besonders die corresp. litér. etc. v. Grimm und Diderot Par. 1813. ff. 16 Bde. (Auszug daraus, Brand. 1820. 2 Bde.) vgl. Schlegel K. G. des 18ten Jahrh. 1, S. 248. ff.

weil dem Leben auf keine andre Weise zu seiner Gesundheit und Glückseligkeit verholfen werden könne.

Leugnen läßt sich nicht, es ist auf keiner Seite dem Leben so schwer mit Hülfe beizukommen, als auf dieser; keine bleibt aller bessernden Einwirkungen ungeachtet, gewöhnlich so hartnäckig schlimm, als diese; entweder sie verharrt in kalter Regungslosigkeit und völliger Abgestorbenheit; oder sie erzeugt in fieberhaften Aufwallungen die widerwärtigsten Gebilde. Und das beweist denn wieder, daß keine Seite des Lebens heilsbedürftiger sey, als die religiöse. Liegt aber diese Seite augenscheinlich nicht nach der Welt, sondern nach jener Seite zu, wo das Gebet Gott sucht, so kann auch ihr Heil wohl nicht von der Welt her, und rein diesseitigen Ursprungs seyn, sondern es muß vielmehr von jener Seite, von Jenseits — von Gott kommen!

Ja, die lebendige Gottesliebe ist als das allein Heilende angezeigt — nichts anderes! Denn es regt sich, bald leiser, bald mächtiger, im Leben etwas, das durchaus zu Gott will, und „das Gott selbst, der doch alles vermag, durch nichts anderes stillen kann, denn durch seine Liebe [1];" und gleichwie der Hirsch schreit nach frischem Wasser, so schreit die Seele des sterblichen Menschen nach dem lebendigen Gott. (Ps. 42, 2.)

Blicken wir nun nach diesen Ergebnissen zurück in die Geschichte der Menschheit!

Wir sehen ein lichtes, ausgezeichnetes Lebensbild in ihr, das nicht nur seine Helligkeit, sondern überhaupt auch einen beleben-

---

Henke K. G. des 18ten Jahrh. 2, S. 85. ff. S. 100. 189. 218. 268. — Bekannt ist der wirklich vollzogene Beschluß, die Religion, als die Stifterin alles Unheils, gänzlich aufzuheben, während der franz. Revolution. Menzel Gesch. unsrer Zeit 1, S. 535. vgl. *Lacretelle* Gesch. v. Frankr. im 18ten Jahrh. deutsch v. Sander Berl. 1810. 2 Bde. In neuster Zeit hat der eifrige *Owen* dergleichen Ansichten von der Verderblichkeit der Religion zu verbreiten gesucht, und sie in seinem Wirkungskreis mit Energie geltend gemacht. In seiner Niederlassung in Nordamerika kommen die Bewohner des Sonntags statt zum Gottesdienst, zum Concert oder Ball zusammen. Vgl. über ihn die Reise des Prinzen Bernhard v. Weimar nach N. A. 2, S. 135. ff.

1) Tauler's Predigten (Bas. 1521.) Bl. 76.

den, umgestaltenden Einfluß rings um sich her, und immer weiter und weiter verbreitet. Und diese Lebenserscheinung tritt nicht etwa von dem übrigen Leben abgelöst hervor, oder sticht wie musivisch eingefügt gegen dasselbe ab, sondern stellt sich vielmehr als innig und eigen dem Menschheitleben angehörig, ja in gewisser Hinsicht wie ein organisches Product derselben dar.

Das ist das Christusleben [1])!

Ein frischeres, volleres Leben hat die Weltgeschichte nicht, und auch kein schöneres und reineres [2]). Hier trübt kein Sündengefühl den Spiegel des immer klaren Bewußtseyns, kein unlautrer Gedanke, keine böse That den innern Frieden. Hier hat das Thätigseyn nichts Verdrüßliches, Lahmes, Halbes, Mattes; hier seufzt kein guter Wille über nicht vollbrachte Werke, hier wartet kein bedeutender Moment vergebens auf seinen vollen Gehalt; hier ist vielmehr lauter Fülle, Zusammenhang, Wahrheit, Würde, Ernst und Freude; hier ist ein voll ausgeprägtes Wesen und Wirken, ein seiner Idee durchweg getreues und gewachsenes Leben!

Es ist gewiß, größere Thatenfülle, entschiednere Hingabe an einen großen heiligen Zweck zeigt kein Leben, als dieses Christusleben. Aber das wahrhaft Bedeutende und Unvergleichliche desselben liegt doch nicht eigentlich in seinem Thun und sich Verhalten selbst, sondern vielmehr in der Entstehungsweise dieses Verhaltens und Thuns. Das ist das Wichtigste und Bedeutendste daran, daß diese Thatengröße weder aus sinnlich mäch-

---

1) Vgl. Herder v. Erlöser u. s. w. sämmtl. Wke z. Rel. u. Theol. 16, S. 175. ff. Dess. v. Sohne Gottes u. s. w. ib. 17, p. 7. ff. Sartorius d. Lehre v. Christi Person u. Werk, 2 A. Hamb. 1834. Tollin d. Lehre v. Christus u. s. w. Berl. 1834.

2) „Christus, der Reinste unter den Mächtigen, der Mächtigste unter den Reinen, der mit seiner durchstochenen Hand Reiche aus den Angeln hob, den Strom der Jahrtausende aus seinem Bette u. s. w." Worte J. P. Richter's, bei Jacobi v. d. göttl. Dingen, sämmtl. Wke 3, S. 427. Vgl. Claudius sämmtl. Wke 2, 1, S. 134. Schleiermacher Reden über d. Rel. 4 A. S. 291. ff. Schweitzer üb. d. Dignität d. Rel.stifters, in Stud. u. Krit. 1834, 4. Ullmann d. Sündlosigkeit Jesu, 2 A. Hamb. 1833.

tigen Impulsen herrührt, noch aus einzelnen Vorsätzen und täglich wiederholten moralischen Selbstnöthigungen [1]), sondern einerseits einen eben so organischen, als andrerseits ächt geistigen und menschlichen Charakter und Ursprung hat, indem sie ganz so frisch und ungezwungen aus dem Innern kommt, wie Laub- und Fruchtfülle aus dem Baum, und doch auch wieder so durch und durch nur dem Bewußtseyn und dem Willen angehört. Kurz, die Freiheit ist die Quelle dieses Lebens [2]), und hierdurch unterscheidet es sich wesentlich von jedem andern Menschenleben, das sich nie ganz aus dem Innersten der Persönlichkeit und Freiheit herausgestaltet, sondern seinen Thatengehalt oft mehr als zur Hälfte entweder dem innern Zwang, oder der Verflechtung und Einwirkung äußerer Umstände schuldet.

Fragen wir nun aber, woher denn das Christusleben dieses Freiseyn und Bleiben in seinem Innersten, wie kein anderes Menschenleben hat, so ist ohne Weiteres klar, daß wir die Antwort auf diese Frage zunächst auf derjenigen Seite des Lebens zu suchen haben, die in der innigsten Beziehung zu Gott steht, oder stehen will.

Sahen wir diese Gott anstrebende Seite im gewöhnlichen Menschenleben nur kümmerlich, so sehen wir sie hier im Christusleben auf das Vollkommenste entwickelt; zeigt sich dort das Bewußtseyn und der Wille von Gott abgelöst, und nur stellenweise und auf Augenblicke zu ihm erhoben, so werden wir hier einen ununterbrochenen Zusammenhang mit Gott, ein mit freier

1) „Wir glauben, daß es etwas höheres giebt, als eure Tugend, und die Sittlichkeit, wovon ihr redet. Wir glauben, daß es einen Zustand der Seele giebt, in welchem für sie so wenig ein Gebot, als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie blos der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt." u. s. w. Schelling Phil. u. Rel. S. 60. vgl. Fichte Anweis. z. sel. Leben, S. 270. „Kennen die weisen Denker keine höhere Tugend, als die aus dem Kampf kommt? wissen sie von keiner Tugend, die, wie die Früchte der Natur, aus organischem Triebe wächst?" u. s. w. Tholuck v. d. Sünde u. s. w. 2 A. S. 23.

2) Vgl. Schleiermacher Dogmatik. 2 A. 2, S. 39. ff. 61. ff. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 234.

Lust und Liebe ihm immer Zugethanseyn gewahr; und können wir nicht verkennen, daß das Leben dort in eben dem Grade den niedern dunkeln Mächten der Erde anheimfällt, in welchem seine Gottvergessenheit zunimmt, so muß uns hier die beständige Gottinnigkeit dieses Christuslebens als das seine Freiheit bedingende und erhaltende Princip einleuchtend werden. Beide Begriffe, der Gottinnigkeit und der Freiheit, sind übrigens nur für das Successive unsres Denkens außer einander; das, was sie in sich fassen selbst, ist in Jesu Leben nicht geschieden, sondern unaufhörlich mit durch und für einander; hier ist die Gottinnigkeit stets zugleich auch frei, und die Freiheit stets zugleich auch gottinnig; denn keine von beiden wäre das, was sie ist, ohne die andere. In dieser lebendigen Einheit der Freiheit und Gottinnigkeit stellt sich nun das Christusleben als das hellste und heilste auf Erden, als das reine, völlige, seinem Begriff ganz entsprechende urbildliche Menschenleben dar.

Und was es ist, das wirkt es auch! Selbst von allem Unheil frei in seinem Innersten, wirkt es auch vom Unheil befreiend auf das Innere des Lebens ein. Es theilt seine Kraft und Frische mit; es strahlt sein Wesen in die Geschichte aus und über.

Das ununterbrochene Fortwirken von Jesu Leben auf Erden läßt sich vornemlich in zwei Richtungen auffassen und verfolgen, in der nach außen und in das Weite, und in der nach innen und in die Tiefe; dort ist es das große Ganze der Menschheit, hier die einzelne Menschenseele, worauf dieß Wirken zielt und abzweckt.

Aus der beweglichen Masse des Volks, die bald um Jesus zusammen- bald wieder auseinanderfloß, treten erwählte Freunde, treue Anhänger heraus, und bilden einen engen vertrauten Kreis um ihn [1]). Mit Jesu Tod, mit seinem Weggang von der Erde löst sich dieser Kreis nicht auf; er wird im Gegentheil nur

1) Vgl. über die Kirchenbildende Wirksamkeit des Herrn Schleiermacher Dogmat. 2, S. 265. ff. Dessen Reden üb. die Rel. S. 177. ff.

noch inniger und fester, ja er wächst und erweitert sich. Von allen Seiten, auch aus dem heidnischen Leben, schließen sich Solche, die Christo angehören wollen, an die Gemeinschaft der Jünger an. Allerwärts bilden sich christliche Genossenschaften; die gleiche Liebe, die gleiche Begeisterung zieht sowohl die einzelnen Glieder in jedem Ort, als auch die verschiedenen Genossenschaften an verschiedenen Orten eng zusammen. Sie wissen von einander, sie nehmen an einander Theil, sie freuen sich über einander, sie sorgen für einander[1]), sie fühlen sich Eins in Christo Jesu ihrem Herrn, und durch ihn, sie fühlen sich als ein von der Welt sich ausscheidendes Gemeinwesen. Und so zeigt sich durch alle Jahrhunderte der Geschichte ein wachsendes Fortrücken dieser frommen Vereinigung über alle Länder der Erde, ein nach allen Seiten hin sich erstreckendes Herangezogenwerden größerer oder kleinerer Menschenmassen zu der Gemeinschaft mit Christo. Keine Bewegung in der Weltgeschichte hat sich von Anfang an so bestimmt und energisch als eine das ganze Menschenleben durchdringen wollende ausgesprochen, als die von Jesu Leben und Sterben ausgegangene; (Matth. 28, 19. Apost. 1, 8.) sie gleicht den bis an's ferne Ufer fortwallenden Kreisen, die ein in die Mitte eines Wasserspiegels geworfener Stein rings um sich her bildet.

Die welthistorische Extensivität der Christuswirksamkeit hat ihren Grund in ihrer intensiven Beschaffenheit und Stärke. Das in's Innere des Menschen dringende Wirken des Herrn besteht wesentlich, wie vorhin angedeutet wurde, in der wachsenden Herauf- und Herüberbildung des innern Lebens in's Christusartige. Das zeigt sich augenfällig zunächst an Jesu Jüngern. Diese schüchternen Galiläer, mit ihrem befangnen, unentwickelten Verstand, — wie heldenmüthig, wie Welt- und Tod

1) Vgl. Neander K. G. (gute Ausg.) 1, S. 427. Menken sagt zu Apost. 15, 3: die Ap.gesch. sey das erste Buch, worin von einer solchen Freude die Rede sey. Blicke in d. Leben d. Ap. Paulus, Brem. 1828. vgl. *Staël* de la litérat. etc. 1, p. 149. le bonheur des autres n'est point l'objet de la morale des anciens; ce n'est pas les servir, c'est se rendre indépendant d'eux, qui est le but principal de tous les conseils des philosophes.

bezwingend, wie geistig klar und groß werden sie durch ihr treues sich zu Christus Halten! Sie zeugen von ihm, mehr noch durch ihr Seyn und Wesen, als durch ihre Worte. Es ist sein Wesen, welches das ihrige erfüllt und beseelt. Wie er das Leben Gottes in sich weiß (Joh. 5, 26.), so wissen sie in sich sein Leben; ihr tiefstes und wahrstes Selbstbewußtseyn sprechen sie aus, wenn sie sagen: Christus lebt in uns (Gal. 2, 20.). Und doch sind es recht eigentlich sie, die nunmehr leben; weit entfernt, ihr Selbst eingebüßt zu haben durch das innige Hingegebenseyn an den Herrn, haben sie es hierdurch erst recht gewonnen [1]). Ihr Innerstes wird nun erst recht ihr Eigenstes, seitdem es durch und durch des Herrn geworden ist; denn hierdurch ist es dem Verflossenseyn mit dem äußern Leben entnommen, und zu einer bewußten und bleibenden Einheit und Festigkeit gelangt. Ihre Liebe zu dem Herrn ist die Quelle ihrer Kraft und Frische; und das Leben in dieser Liebe ist ein Leben mit Gott und in der Freiheit. Nun wissen sie von keiner Todesgewalt, von keinem Sündenelend mehr; nun danken sie, die vorher über das Nichtvollbringen des Guten seufzten, für ihre Erlösung vom Leibe dieses Todes, und vermögen alles durch den, der in ihnen mächtig ist. (Röm. 7, 25. Phil. 4, 13.). Genug! seine Freiheit, seine Gottinnigkeit wirkt Christus je länger je mehr in ihnen. Und überhaupt in Jedem, der ihn auf sich und in sich wirken läßt. Es geht eine Belebung, ja eine neue Schöpfung in demjenigen vor, der Christo zugewendet ist und bleibt. Der eindringende Lichtstrahl von Jesu heiligem Leben weckt und scheidet. Er weckt das eigentlich Wesenhafte in der Seele [2]); die Seele begreift sich

---

1) Vgl. Schleiermacher Dogmat. 2, S. 176. Neander Gesch. d. apost. Kirche (geringe Ausg.) 2, S. 397. 465. 471. Siehe dagegen die treffliche Schilderung von dem innern Zerflossenseyn, von der Unpersönlichkeit derer, die ohne heilige hingebende Liebe sind, bei Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 190. ff.

2) Stark d. Leben u. s. w. 2, S. 64. Vgl. die Aussagen der Kirchenväter von der Kraft des Christenthums, die sie an ihrem eignen innern Leben erfahren haben, bei Neander K. G. gute Ausg. 1, S. 410. ff.

selbst, und besinnt sich auf ihr tiefstes Wollen. Er scheidet das Höhere von dem Niederen, das Bleibende von dem Veränderlichen. Alle Lichtelemente im Seelenleben fühlen sich von diesem beseligenden Licht aus Christo angezogen und entbunden, und mit der Lichtwerdung des Innersten beginnt der erste Tag des neuen Lebens. In Christus empfindet die Seele die Liebe Gottes; die Liebe Gottes ist für sie nicht mehr ein abstracter Gedanke, sondern ihr concreter, lebendiger Besitz, und die thatsächliche Gewißheit dieses Besitzes ist der Sonnenschein der innern Welt. Die Sünde ist zwar noch nicht völlig getödet [1]), aber ihre Macht ist gebrochen; sie ist aus dem Innersten herausgeworfen; Christus hat sich im Innersten einen Punkt erworben und gewonnen, der ihm angehört, den er erfüllt, und der mithin die Sünde nicht in sich und um sich leidet; und von hieraus, von der wachsenden Stärke der in uns lebendigen Christusliebe aus, wird die Herrschaft der Sünde immer kräftiger überwältigt und zurückgedrängt.

So wirkt das Christusleben auf die empfänglichen Seelen ein, die in die Richtungslinie desselben, und in die Reihen derer eintreten, welche um ihn versammelt und mit ihm verbunden sind. Jeder in diesen Reihen ist stets empfangend und gebend zugleich; vom Herrn erregt und erfüllt, regt er Andre an, und theilt ihnen aus der Fülle seines innern Lebens mit [2]), — doch aber immer nur, wie Johannes, hinzeigend auf den, und zu ihm hinführend, der mit Feuer und dem heiligen Geiste tauft. Der lebendige Strom der Christusliebe, der, aus Gott quellend, immerfort ins Menschenleben sich ergießt, findet und bildet überall einen lebendigen Zusammenhang aus ihm schöpfender und ihn fortleitender Seelen.

---

1) Sumus in phase, i. e. in transitu de peccato ad gratiam, sagt Luther von den Wiedergebornen. s. Wke ed. Jen. 3, p. 287.

2) Sack Apologetik S. 377. vgl. hierzu Proclus, bei Engelhardt Dion. Areop. 2, p. 271: „die Seelen, die das liebende Leben erwählt haben, zünden den unvollkommnen Seelen ein Licht an, und führen sie zum Göttlichen auf" u. s. w.

Und hier kann es uns denn auch nicht verborgen bleiben, daß die Wirkungen von Jesu Liebe und Leben, die wir getrennt betrachtet, und als eine nach außen und eine nach innen gehende von einander unterschieden haben, einander durchaus gleich, und dem Wesen nach gar nicht von einander verschieden sind [1]). Das, was in der Seele vorgeht, wenn sich das christliche Leben bildet, ist im Grunde ganz dasselbe, was in der Welt geschieht, bei der Ausbreitung des Christenthums in ihr. Dort wie hier geht das Bewegende von einem das ewige Leben in sich tragenden Mittelpunkt aus; dort wie hier hebt die Bewegung mit einem Ausscheidungsproceß an [2]), der Jesusfreunde aus der Welt, der Christum liebgewinnenden Seelentheile aus Fleisch und Sinnlichkeit; dort wie hier zieht der eindringende Lichtstrahl einen Niederschlag derjenigen Masse nach sich [3]), welche die bezweckte höhere Verbindung einzugehn

1) Vgl. Neander apost. K.G. (geringe Ausg.) 1, S. 1.

2) Wenn hier die Heiligung als eine Art von chemischem Proceß geschildert wird, so geschieht dieß von dem an sich gewiß richtigen Gesichtspunkt aus, der die durchgängige Bezüglichkeit des Reiches der Natur auf das Reich der Gnade aufsucht und festhält. Beide gränzen an einander; jenes muß gleichsam als eine Weissagung auf dieses gefaßt und verstanden werden. Es ist für dieses Verständniß bisher sehr wenig geschehn. Die Werke von *Cabanis* (rapp. du phys. et du mor. de l'homme, 2 A. Par. 1805. 2 Bde.), Schubert (Ahnungen e. allg. Gesch. d. Lebens (2 Bde?) 1r Bd. Leipz. 1806.), v. Baader (Begründung d. Ethik durch d. Physik, Münch. 1813. 4.), Kretschmar (Grundriß einer Physik des Lebens, Leipz. 1821. 2 Bde.) enthalten sehr schätzbare Andeutungen und Ideen, nehmen sich aber nicht immer genugsam vor der Klippe in Acht, an welche dergleichen Naturbetrachtungen nur gar zu leicht getrieben werden, nemlich der Vermischung und Gleichstellung des Physischen mit dem Geistigen. Allerdings wiederholen sich im geistigen Gebiet dieselben Erscheinungen, die im Gebiet der sinnlichen Natur statt finden. Aber man darf doch bei der Anerkennung ihrer auffallenden Aehnlichkeit nicht vergessen, daß andrerseits auch ein wesentlicher Unterschied zwischen ihnen obwaltet. Was dort Zustandsänderungen sind, sind hier Willensänderungen und Bewegungen; was dort passivisch receptiv, und transitorisch sich verhält, erhebt sich hier zum Charakter der Spontaneität und Immanenz! vgl. Günther Nord- und Südlichter S. 134. 144. ff. 161. 208. u. a. m.

3) Das physische Licht übt bekanntlich eine bedeutende zersetzende und aus-

nicht willig oder nicht fähig ist; dort wie hier will das Jüngerthum des Herrn nicht auf den engsten Raum beschränkt bleiben, und dem Gesetz der Sünde dienen, sondern vielmehr sich allseitig ausdehnen über das ganze Gebiet, und Gott allein die Ehre geben; dort wie hier muß es demnach fortwährend im Kampfe stehn mit allen widerstrebenden Elementen und Kräften; dort wie hier ist die beständige oder wieder erneuerte Lebensgemeinschaft mit dem Herrn die alleinige Bedingung und Quelle aller wahren Stärke, Siegesfreude und Gottseligkeit; und nun verstehen wir es auch erst recht, warum Christus das, was er in der Welt, und das, was er in der Seele will, mit einem und demselben Wort bezeichnet, und den Begriff vom Reiche Gottes bald im physischen, bald im welthistorischen Sinn gebraucht [1]).

Das Reich Gottes [2]) umfaßt demnach das ganze Le-

---

scheidende Wirksamkeit aus. *Succow* de lucis eff. chem. (Jen. 1828. 4.) p. 46. 69. u. a. m.

1) Matth. 19, 23. 24; 13, 24. 38. Luk. 17, 20. 21.

2) Der Begriff vom Reiche Gottes ist unstreitig einer der wichtigsten und bedeutungsvollsten in der Bibel. Er hat so zu sagen die ganze Schrift durchwachsen, und sich organisch in ihr und aus ihr entfaltet, wie Neander sehr gut angedeutet hat, in s. apost. K. G. S. 421. Deßhalb ist er denn auch, besonders in unsrer Zeit, von den meisten Theologen als der Grund- und Hauptbegriff des Christenthums bezeichnet worden, wofür ihn schon Kant erklärt hatte, Rel. innerh. der Gränzen d. Vernunft S. 125. vgl. Stark d. Leben u. s. w. 2, S. 185. Hase d. Leben Jesu S. 112. Baumgarten-Cr. bibl. Theol. S. 46. D. G. S. 778. Fleck de regno divino Leipz. 1829. u. a. m. Allerdings ist er allen andern voranzustellen, sobald von der biblischen Weltansicht, oder von der Absicht des Christenthums in der Geschichte die Rede ist. Aber zum Aussprechen und Darstellen des Wesenhaften und Charakteristischen des Christenthums, das wir hier suchen, eignet er sich nicht ganz, wie genau er auch damit zusammenhängt, und darauf hinweist. Derjenige Begriff, welcher das Lebenscentrum des Christenthums nicht andeuten, sondern unmittelbar bezeichnen und hervorheben soll, muß durchaus 3 Anforderungen entsprechen, die an ihn gemacht werden. Er muß 1) das entschieden Praktische und Reale im Wesen und Wollen des Christenthums ausdrücken; er muß 2) die erbarmende hülfreiche Liebe als die Seele des christlichen Glaubens, als das Hauptmotiv der ganzen Christuserscheinung fühl-

ben, das innere, wie das äußere. Es schließt, wohin es kommt, alles Unheil und Sündenelend aus, und die Fülle von Leben und Seligkeit ein; denn es besteht seinem Wesen nach in der kräftigen Gegenwart des Herrn und seiner Liebe, die überall da, wo sie ist, sein Leben, seine Freiheit und seinen Frieden wirkt.

Und hier sind wir denn nun bei dem Punkte angelangt, den unsre Forschung nach dem, was das Christliche sey, gleich Anfangs als den entscheidenden in's Auge faßte. Wir haben nemlich nunmehr beides klar erkannt, und zwar nicht im Dichten, Träumen und Denken, sondern aus dem Leben, aus Thatsachen und aus der geschichtlichen Wirklichkeit, sowohl was dem Menschenleben am meisten Noth thut, als auch, daß ihm durch das Christusleben eine vollkommnere Befriedigung denn irgend sonst woher zu Theil wird. Heil, sahen wir, ist des Lebens dringendstes Bedürfniß; und Heil im wahrsten

bar machen; er muß 3) die Person des liebreichen helfenden Christus als das Hauptobject alles Glaubens und Liebens hell vor Augen stellen, und als den Mittelpunkt, als die Sonne des ganzen Christenthums erscheinen lassen. Denn diese 3 Momente bilden eben in ihrem innigen Einsseyn den Kern und das Charakteristische des Christenthums, und es ist wohl darüber kein Zweifel mehr bei wirklich christlichen Theologen, daß alles Unheil im christlichen Leben, wie in der Theologie nirgends anders her entsteht, als aus dem Abstrahiren von Christus. Das war es, und das allein, wogegen Luther eiferte und kämpfte. Luth. Wke ed. Jen. 5, p. 159. 316; 7, p. 53. 59. 75. 186. u. a. m. vgl. apol. confess. p. 86. (libr. symb. ed. *Tittmann.*) — Nun ist aber ohne Weitres klar, daß der Begriff vom Reich Gottes zwar eine sehr genaue Beziehung auf die 3 genannten Punkte hat, nur aber nicht sie unmittelbar in sich faßt und hervortreten läßt. In der Natur dieses Begriffs liegt vielmehr zunächst etwas Idealisches; das ist es, was sich dem Gefühl zuerst ankündigt; man sieht, wenn man das Wort hört, nicht etwas Wirkliches, Leibhaftes vor sich, sondern man fühlt sich erhoben zu einer schönen Idee, die nur allmählig und erst in fernster Zukunft ganz realisirt werden wird. Und so ist es auch nicht zunächst die Liebe, sondern die Hoffnung, die uns aus diesem Begriff entgegenweht, so wie sie denn auch ein Hingewendetwerden des ganzen innern Lebens zu Christus dem Erlöser keineswegs nothwendig zur Folge hat; man kann recht gut dieser Idee zugethan seyn, und doch von Christus wegsehn!

und umfassendsten Sinn des Worts, — Schutz und Schirm vor allem Argen, vor Sünde, Tod und Hölle, — Stärke und Hülfe zu allem Guten, zum Glauben, Lieben und Hoffen, — und zwar von oben her, vom Vater des Lichtes, der die Liebe ist, und nicht will, daß Jemand verloren werde, sondern daß alle die an den Sohn glauben, das ewige Leben haben, — das ist die beseligende Gabe des Erlösers.

Fassen wir demnach das Christenthum, d. h. die welthistorische Lebensform, deren Kern, Gehalt und Seele das Christusleben ist, als die himmlische Heilandskraft im irdischen Menschenleben[1]), so haben wir hiermit zugleich auch den Begriff des Christlichen gefaßt und gefunden.

Das Christliche ist das Heilskräftige[2]).

1) „Die Menschheit wäre kein Nütze, wenn nicht die Gottheit in ihr wäre.“ Luth. s. Wke ed. Walch. 11, S. 242.

2) Siehe die reiche Literatur über Begriff und Wesen des Christenthums bei Danz Encykl. S. 83. ff. — Wem unsre Begriffsbestimmung nicht zusagen sollte, mag nur ja nicht vergessen, von welchem Standpunkt aus sie betrachtet und gefaßt seyn will! Auf das Leben und sein dringendstes Bedürfniß muß das Auge fest gerichtet bleiben, wenn der aufgestellte Begriff verstanden werden und einleuchten soll. Auf diesen Standpunkt weist und führt auch Aug. hin, in der trefflichen Stelle, nulla res obtinet integritatem naturae suae, nisi in suo genere salva sit. Ab eo autem est omnis salus, a quo omne bonum est. At omne bonum ex Deo. Salus igitur omnis ex Deo. de ver. rel. 18, 36. Vgl. hierzu Göthe, im Briefwechsel mit Lavater Leipz. 1833. S. 153: „Dank verdient die Natur (!), daß sie in die Existenz jedes lebenden Wesens so viel Heilungskraft gelegt hat, daß es sich, wenn es an der einen oder andern Ecke zerrissen wird, selbst wieder zusammenflicken kann, und was sind die 1000 Religionen der Erde anders, als die 1000fachen Aeußerungen dieser Heilungskraft? Mein Pflaster schlägt bei Dir nicht an; Deins nicht bei mir; in unsres Vaters Apotheke sind viel Recepte!“ Trotz des Irrigen, das er enthält, ist dies ein höchst beachtenswerther und lehrreicher Ausspruch. (Vgl. oben S. 229.) — Von hieraus, im Interesse und Gefühl des Lebens, kann unmöglich eine andre Antwort auf die Frage nach dem Christlichen gefunden werden, als die gegebene. Will man sie also nicht gelten lassen, so muß man den

Für die Richtigkeit dieser Begriffsfassung legen Schrift und biblische Theologie das gültigste Zeugniß ab.

Schlagen wir die Schrift auf, so tritt uns eine auffallende Menge solcher Worte, die den Heilsbegriff enthalten, oder sich darauf beziehen, überall entgegen. Nichts wird in der Bibel so häufig genannt und dargestellt, als Sünde und Unheil auf der einen, Heil und Leben auf der andern Seite; das weiß Jeder, der kein Fremdling in ihr ist. Es würde Zeit- und Raumverschwendung seyn, wenn wir alle Stellen hier aufführen wollten, in welchen diese Begriffe vorkommen.

Die ganze Bibel bewegt sich augenfällig um den Heilsbegriff wie um ihre Axe. Ihre beiden Haupttheile, das alte und das neue Testament, beziehen sich so zu sagen wie Unheils- und

Widerspruch nicht gegen sie, sondern gegen den Standpunkt erheben. Man muß beweisen: von diesem Standpunkt aus könne oder dürfe das Christliche nicht erforscht werden! — Unstreitig ist der gegebene Begriff ganz im Sinn der alten evangelischen Kirche und Theologie gebildet, welcher das Heil in Christo und durch ihn, als Kern und Summe des Christenthums galt. apol. conf. p. 55. (ed. Tittm.) art. Smalc. art. 1. p. 266. *Buddeus* institt. theol. dogm. p. 43. 658. Hase Hutt. rediv. p. 242. 317. Vgl. Baumgarten Cr. D. G. S. 1109. Aber nicht blos bei den Reformatoren, — von jeher, seit den Zeiten der Apostel, hat die christliche Kirche den Inbegriff alles Wollens und Wirkens Jesu in dem Gedanken des Heils zusammengefaßt. Vgl. Neander apost. K. G. S. 381. Baumgarten Cr. bibl. Theol. S. 402. Paulus Comment. üb. d. 3 ersten Evv. 1, S. 68. Clem. al. paed. 1, p. 100. a. b. strom. 6, p. 481. a. Aug. de ver. rel. 24, 45. etc. Es ist daher zu verwundern, daß die neuere Theologie den alten Heilsbegriff und Heilsweg so sehr vergessen und verlassen hat. In unsrer Zeit hat besonders Sack in seiner Apologetik die Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieses Begriffs hervorgehoben und dargethan, S. 9. 200. ff.; vgl. Kling in d. Tüb. Zeitschrift 1834, 4, S. 22. Die tiefe und weitgreifende Bedeutsamkeit dieses Begriffs kann hier nicht weiter erörtert werden; es sey nur noch darauf hingedeutet, daß er in seiner Tiefe den alten Heiden so fremd nicht war, als er manchem christlichen Theologen zu seyn scheint; die Griechen und Römer dachten bei *σωτηρία*, salus u. dgl. nicht blos an physisches Heil. Siehe oben S. 61. Anm. 8; 170. A. 1. Vgl. *Sohlaeger* de diis homin.que servatoribus etc. Helmst. 1737. 4. und die Zusammenstellung der hieher gehörigen dicta classica bei Paulus Comm. 1, S. 63. ff.

Heilsentwickelung auf einander [1]); das A. T. ist vorzugsweise die Geschichte des Unheils, das N. T. die des Heils auf Erden; dort ist das Weg von Gott! hier das Hin zu Gott! das geschichtlich Vorwaltende und Ueberwiegende; dort stellen sich uns überall, von den ersten bis zu den letzten Blättern die unseligen Folgen des Abfalls von Gott, hier die beseligenden Wirkungen der Wiedervereinigung mit ihm dar. Der Tod ist der Sünden Sold! — das ist das Grundthema des alten [2]), — aber die Gabe Gottes ist das ewige Leben, — das ist die Summa des neuen Testamentes (Röm. 6, 23.). Von der Sünde der ersten Menschen an, bis zum gänzlichen Untergang des jüdischen Volks, spinnt sich ein düstrer Faden des Unheils ununterbrochen fort. Ueber ihm aber, — und das ist eben das Erhebende des A. T. — läuft eben so ununterbrochen ein sonnenheller Faden von Heilsverkündigungen bis auf Christus hin [3]), der an denselben historischen Punkt sich anknüpft [4]), von welchem die Entwickelung des Sündenelends beginnt.

Heil und Hülfe von Gott ist demnach der Inhalt fast aller Gebete aller Gottesfürchtigen [5]), Heil und Rettung ist das

1) Vgl. apol. conf. p. 62. (ed. Tittm.) Bretschneider Entwickelung d. dogm. Begriffe S. 682.

2) Daher auch die außerordentliche Häufigkeit der Todesandrohungen im A. T. und in der mos. Theokratie.

3) Herder Briefe üb. d. Stud. d. Th. in s. sämmtl. Wkn z. Rel. u. Th. 13, S. 219. ff. Hengstenberg Christologie des A. T. Berl. 1829. 32. 2 Bde. Es ist merkwürdig, wie ein so hellsehender Mann, als Schleiermacher, den lebendigen und wesentlichen Zusammenhang zwischen dem A. u. N. T. verkennen konnte, Dogm. 1, S. 84. ff.

4) Vgl. Sack Apol. S. 228. *Pascal* pens. Par. 1679. p. 15. u. a. m.

5) Ps. 6, 3; 14, 7; 46, 2; 50, 23; 85, 7; 118, 14; u. a. m. Der Begriff des Heils und des Heilens ist im A. T. an mehrere Worte geknüpft, besonders aber an die Worte יְשׁוּעָה, שָׁלוֹם, רָפָא. Die Wurzel des ganzen biblischen Heilsbegriffs ist unverkennbar sinnlich, und das physische Moment, der äußern Sicherstellung oder Befreiung, tritt fast in den meisten Stellen, wo dieser Begriff gefunden wird, überwiegend hervor. Wenn Gott selbst, wie häufig geschieht, Heiland genannt wird, im A. T. — 1 Chron. 16, 35. Ps. 85, 5. Jes. 43, 11. Bar. 4, 22. vgl. Tit. 1, 3. 4;

Ziel ihrer frommen Wünsche, der Gegenstand ihres Hoffens und Sehnens [1]). Heil verkündigen die Gottbegeisterten Seher [2]); Heil erwartet das bedrängte Volk des Herrn; eine Fülle von anmuthigen Bildern des Heils, zieht sich in den verschiedenartigsten Auffassungen des Einen Grundgedanken durch alle Sagen und Lieder des alten Bundes. Quelle, Becher, Licht, Schild, Helm — alles irdisch Wohlthuende, Erfreuende, Schützende, Erhebende wird zum Träger und Sinnbild des himmlischen Heils [3]), nach welchem die Augen der Gläubigen schauen, und ihre Seelen dürsten.

Und als in Jesus der längst Erwartete und Verheißene geboren wird, verkündigen die himmlischen Boten den Erdbewohnern die Worte der Freude: euch ist heute der Heiland geboren [4])! — und wie durch die Geschichte des A. T. die Verkündigung scholl, daß er kommen **wird**, so tönt forthin durch die Weltgeschichte die frohe Kunde, daß er gekommen **ist** [5]). Dieser forthallende Weihnachtsklang löst von nun an alle Dissonanzen des

---

3, 4. 6. 1 Tim. 2, 3. v. a. m. — so wird er hauptsächlich als der Retter aus Gefahr, als der alles Feindliche Abwehrende, davor Schützende, oder aus der verderblichen Gewalt Herausreißende gedacht. In diesem Sinn hießen die hülfreichen Helden in der Richterzeit Heilande. Richt. 3, 9. Auch im N. T. steht den Aposteln, wenn sie Jesum Heiland nennen, häufig das Bild eines Ritters und Retters, eines Helden, der eine feindliche Macht überwindet und zurücktreibt, vor der Seele; Apost. 5, 31. 1 Joh. 4, 14. auch im N. T. haben die Worte σωτηρία, σώζειν begreiflicherweise oft die rein physische Heilsbedeutung; Apost. 7, 25; 27, 34. Hebr. 11, 7. u. a. m. — Erst allmählig läutert und vergeistigt sich der Begriff des Heils bei den Aposteln, wie sich ja auch die mosaische Theokratie nach und nach zum christlichen Himmelreich verklärt hat.

1) 1 Mos. 49, 18. Mich. 7, 7. Ps. 119, 81. 166. 174. u. a. m.

2) Jes. 12, 2; 51, 5; 52, 7; 56, 1. Hos. 13, 9. 14. Jer. 8, 22; 46, 11. Hab. 3, 18. u. a. m.

3) Jes. 12, 3. Joel 3, 23. Ps. 116, 13; 27, 1; 7, 11; 18, 36. Jes. 59, 17. Eph. 5, 17. Ps. 18, 3; 132, 17; 5, 13. Jes. 45, 8; 61, 10. 11. u. a. m.

4) Luk. 2, 11.

5) Tit. 2, 11. 1 Joh. 4, 9.

Menschenlebens immer mehr und mehr versöhnend in sich auf; die Weltgeschichte wäre ein unerträglich harter Consonant, ohne den mit= und durchklingenden Vocal der Gottesliebe im Christusleben.

Heiland der Menschen zu seyn, die Gefangnen zu erlösen, und die zerschlagenen Herzen zu heilen [1]), — das erklärte Jesus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten für seinen eigentlichen Beruf. Als Heiland im umfassenden Sinn des Worts wandelte er durch das jüdische Land [2]); alle Kranken und Elenden strömen ihm von allen Seiten zu, und empfangen von ihm Genesung und Sündenvergebung [3]). Als den Heiland der Welt und aller Menschen preisen ihn seine Gesandten, stellt ihn das Evangelium dar, wohin es kommt [4]). Retten, helfen, befreien, erlösen, beleben, beseligen [5]) — das sind die Ausdrücke, mit denen die Apostel das Wirken von der Kraft ihres Herrn bezeichnen, und alles, was von ihm Segensreiches ausgeht, alles, was er wirkt und will auf Erden, fassen sie, wie er selbst, in den einen Ausdruck Heil zusammen [6]); wie sie denn auch das eigenthümlich Kräftige

1) Luk. 4, 18. Bekanntlich spricht auch sein Name Ἰησοῦς seinen Heilandsberuf aus, Matth. 1, 21. — ὁ ἰώμενος ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχήν; Clem. al. paed. 3, 194. d. Vgl. Herder sämmtl. Wke, z. Rel. u. Th. 17, S. 162. — Die Heilkunde war im hohen Alterthum mit dem Priesteramt verknüpft; der Priester, Leibes= und Seelenarzt zugleich, durch Gottes Kraft, die in ihm mächtig gedacht wurde. Daher die θεία ἰατρική bei den Pythagoräern, wie bei den Neuplatonikern in hoher Verehrung stand. Baur Apollon. v. Tyana, in d. Tüb. Zeitschr. 1832, 4., S. 56. 103. 169. Procl. bei Engelhardt Dion. Areop. 2, p. 271. vgl. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 198.

2) Matth. 8, 16. Mark. 6, 56. Luk. 5, 15. Joh. 6, 2. u. a. m.

3) Luk. 17, 13. Mark. 1, 40. Matth. 9, 2.

4) Luk. 1, 30; 3, 6. 1 Joh. 4, 14. Apost. 3, 16; 4, 12; 13, 47. Tit. 2, 13. Phil. 3, 20.

5) Matth. 10, 22. Mark. 10, 26. Luk. 13, 23. Joh. 3, 17; 12, 47. Apost. 15, 1. Röm. 5, 10. 1 Kor. 5, 5. Gal. 3, 13. Eph. 2, 5. 1 Thess. 1, 10. 2 Tim. 1, 9. Hebr. 2, 15. 1 Petr. 1, 18. Jak. 1, 21. u. a. m.

6) Joh. 4, 22. Luk. 19, 9. Apost. 13, 26. Röm. 13, 11; 1, 16; 1 Thess. 5, 9. Eph. 1, 13. 1 Kor. 1, 30. Kol. 1, 14. Hebr. 2, 3. 10. u. a. m.

seiner Lehre sowohl als seines Lebens und Todes nicht besser, als durch den Begriff des Heilsamen und Heilskräftigen auszudrücken wissen [1]).

Wenden wir uns zur biblischen Theologie, so können wir nicht verkennen, daß in dem Begriff des Heilskräftigen alle übrigen Hauptbegriffe derselben dem Keim nach enthalten sind, und sich organisch aus ihm entfalten, und daß uns mithin kein andrer, so wie er, in das lebendige Verständniß des ganzen Christenthums hineinführt. Lassen wir, um uns hiervon zu überzeugen, die Entfaltung oder Wiederausstrahlung des in diesem Begriff Zusammengefaßten, vor unsern Augen vor sich gehn!

Wird das Christliche als das Heilskräftige bezeichnet, so ist hiermit ausgesprochen, daß es auf das Leben zunächst und vornehmlich abzweckt, oder daß es seiner Natur wie seiner Tendenz nach durchaus praktisch ist [2]). Denn der Begriff des Heils kommt nirgends anders her, als aus dem Leben, und zielt nirgends anders hin, als auf das Leben. Heil ist der natürlichste, der allgemeinste Ruf und Wunsch des Lebens [3]), der zu seiner wahrsten und höchsten Erfüllung durch Christus gelangt, weil diese Erfüllung von Gott herrührt, und in die Ewigkeit hinauf-

---

1) *τὸ σωτήριον*, Tit. 2, 11. Apost. 28, 28. vgl. test. 12 patr. p. 542: *ἐξ Ἰούδα ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.*

2) Constat primarium Christi scopum fuisse potius inspirare voluntati sanctitatem, quam intellectui immittere notiones veritatum arcanarum. Leibn. sämmtl. Wke, 5, S. 142. Vgl. Weiller was ist Christenthum? in s. kl. Schriften, S. 321. (und hierzu Eus. h. e. 1, 14.) *Diodati* essai sur le christian. p. 27.

3) שָׁלוֹם לָכֶם, שָׁלוֹם לָךְ — die bekannte Begrüßungsformel, die im Munde des Erlösers, — *εἰρήνη ὑμῖν* — vorzüglich nach seiner Auferstehung (Joh. 20, 19; 21, 6.), eine ganz besondere Bedeutsamkeit bekommt. Das diese Begrüßung erzeugende Gefühl ist in unserm policeilich geordneten und geschirmten Leben natürlich so frisch und lebendig nicht, als es im Alterthum war, und im Orient noch ist, wo Jeder gegen so manches sein Leben plötzlich Bedrohende stets auf seiner Hut seyn muß. Auch das lateinische salve drückt das wesentlichste Bedürfniß des Lebens als Hauptwunsch desselben aus.

reicht. Und so deutet das im christlichen Heilsbegriff wesentliche theologische [1]) Moment desselben auf den göttlichen Ursprung des Christenthums hin.

Zweckt aber das Christliche als das Heilskräftige auf das Leben ab, so muß das Leben, vom christlichen Standpunkt aus betrachtet, unheilvoll oder heilsbedürftig, mithin nicht in einem erfreuenden, sondern in einem betrübenden Zustand erscheinen. Und in der That ist auch die christliche Ansicht vom Leben, insofern es seines Heils noch entbehrt, eine ernste, mit einem schmerzlichen Gefühl verknüpfte [2]).

Der charakteristische, schmerzlich wehmüthige Zug des Christenthums in seinem Hinblick auf das unheilvolle Leben kann aber, wenn doch das Christenthum heilskräftig ist und wirkt, kein starrer und unvergänglicher, er muß vielmehr ein verschwindender seyn, und der Ausdruck der klarsten Heiterkeit und Freude muß an seine Stelle treten [3]), sobald das Christenthum seinen Zweck erreicht, und irgend einen Theil des Lebens mit der Kraft seines Heils durchdrungen hat. Und bekanntlich erklärt denn auch die heilige Schrift das Reich Gottes für identisch mit Friede und Freude [4]).

---

1) „Alles, was sich ansehen läßt als Resultat der Schöpfung als solcher, ist Glück und nicht Heil; alles, worin sich ein Antheil am eigenthümlichen göttlichen Leben ausdrückt, ist Heil, und nicht Glück" — (Sack Apolog. S. 202.) — ein an sich richtiger Gedanke, nur nicht scharf und richtig genug ausgesprochen.

2) Luk. 19, 41. Vgl. Schleiermacher Reden über d. Rel. S. 290.

3) Ueber „die göttliche Traurigkeit" des Christenthums (2 Kor. 7, 10.) gießt bekanntlich Heine, im Namen und Auftrag vieler Gleichgesinnten, die Fluth seines Zorns und seines Witzes bei jeder Gelegenheit aus; besonders stark in s. Gesch. d. neuern schön. Liter. in Deutschl. 1, S. 7 ff. Es ist klar, daß seine ganze Polemik aus bloßem Unverstand hervorgeht. Die christliche Religion ist die heiterste, freundlichste Religion von der Welt, und was sie Düstres hat, das kommt nicht aus ihr, sondern aus dem Leben und von den Menschen. In sich, und ihrem innersten Wesen nach, ist sie gar nichts anderes, als die reinste Freude und Freudigkeit; joy is another name of religion, sagt Sterne mit Recht; sämmtl. Wke (Lond. 1819.) 3, S. 263. vgl. Neander K.G. 1, S. 465. — Joh. 15, 11. Phil. 4, 4. 2 Kor. 13, 11. Gal. 5, 22. u. a. m.

4) Röm. 14, 17. — vgl. Arndt wahres Christenth. (Schwab. 1737):

Soll nun aber das Christenthum dem menschlichen Leben Heil schaffen und gewähren, so kann es, da dieses Leben ein zum Bewußtseyn und zur Persönlichkeit organisirtes ist, an Bewußtseyn und Persönlichkeit nicht vorbei, sondern es muß in sie hineingehn, und beide zur Aufnahme seines Einflusses geneigt machen. Wollte das Christenthum im Menschen ohne sein Wissen und gegen seinen Willen wirken, so könnte seine Wirksamkeit keine heilsame seyn und heißen, weil sie alsdann mit Zurücksetzung gerade des Bedeutsamsten in diesem Leben geschähe [1]). Und so muß denn die heilskräftige Thätigkeit des Christenthums, will sie diesen Namen wahrhaft verdienen, stets zuerst auf das Bewußtseyn und den Willen des Menschen gehn, und diese, wenn sie abgewendet sind, umzulenken, und sich zuzuwenden sich bemühn. Weßhalb denn auch die erste, dem Himmelreich stets vorangehende Aufforderung die Mahnung zur Buße und zur Bekehrung ist [2]).

Zur Annahme des dargebotnen Heils fühlt sich nur der bewogen, der sein Unheil, d. i. sein Sündenelend weiß und fühlt [3]). Daher nun die außerordentlich häufigen Hinweisungen des Christenthums auf die Sünde und ihre Folgen [4]); daher sein eifriges Streben, die Menschen zur Erkenntniß und zum Geständniß ihrer Sünden zu bringen [5]), daher das Hinstellen dieser Erkenntniß als unerläßliche Bedingung zum Erlangen des Heils [6]); daher der heftige Kampf gegen alles, was den

---

„es ist nichts so groß, als des Menschen Seele in ihrer Freudigkeit und Freiheit. — — Wäre die Liebe vollkommen in diesem Leben, so wäre auch die Freude vollkommen.“ S. 167. 720.

1) Vgl. Schleiermacher Dogmat. 2, S. 201. ff. Sack Apolog. S. 360.

2) Matth. 3, 2; 4, 17. Luk. 13, 3; 15, 7. Apost. 2, 38; 17, 30. u. a. m.

3) Luk. 5, 31. Matth. 9, 12.

4) Matth. 5, 19. ff. 25, 31. ff. Luk. 13, 3. ff. Joh. 5, 14. Apost. 2, 38. Röm. 6, 23. Jak. 1, 15. u. a. m.

5) Matth. 19, 16. ff. Luk. 17, 10. Röm. 3, 23. Gal. 3, 22. u. a. m.

6) Matth. 7, 3. 1 Joh. 1, 8. 9.

Menschen nicht zur Wahrnehmung und Empfindung seiner Sünden kommen läßt, gegen die heidnische Versunkenheit in Welt- und Fleischeslust[1]), wie gegen die pharisäische Hochmüthigkeit und Selbstgerechtigkeit[2]); daher nun auch die in alten und neuen Zeiten dem Christenthum vorgeworfene Liebe und Hinneigung zu den Sündern[3]).

Das Christenthum führt, weil es sich dem Innersten des Lebens heilskräftig erweisen will, zu einer ganz andern Auffassung und Erkenntniß der Sünde, als sie das Welturtheil erzeugt und hegt. Das Welturtheil faßt die Sünde in der Regel nur in ihrer momentanen Erscheinung an den einzelnen Punkten der Lebensoberfläche auf, an denen sie gerade hervortritt, und sieht sie demnach überall da als nicht vorhanden an, wo sie nicht äußerlich sichtbar wird[4]). Aber das Christenthum lehrt das Wesen der Sünde in dem Ganzen der Gesinnung suchen und erkennen, nicht in den einzelnen Aeußerungen derselben. Es macht auf die Unlebendigkeit der Gottesidee in uns aufmerksam, und weist diese innerliche Abwendung von Gott als das wahre Wesen der Sünde nach[5]). Daß aber kein einziges Men-

---

1) Matth. 6, 21. ff. Luk. 17, 27. Phil. 3, 18. 19. u. a. m.

2) Matth. 5, 20; 23, 2. ff. Luk. 18, 9. ff. u. a. m.

3) Luk. 7, 34. 47. ff. 15, 2. ff. — Siehe besonders die beißenden schon oben S. 59, Anm. 2. angeführten Spöttereien des Celsus.

4) Luther: „solches ist nichts anderes, als daß die menschliche Vernunft gern haben möchte, daß die Sünde nicht so groß und stark wäre, als sie Gott in der Schrift macht.“ (bei Tholuck v. d. Sünde u. s. w. S. 160.) — „Im natürlichen Menschen wohnt die Sünde; Wiedergeburt ist die Grundlage des Christenthums. Wer die Lehre von der Gnade aus der Bibel vertreibt, vertilgt die ganze Bibel.“ Jacobi sämmtl. Wke 6, S. 192.

5) Matth. 22, 2. ff. Mark. 10, 22. ff. Röm. 1, 18. ff. 14, 23; 17, 14. ff. Ps. 14, 1. ff. Hebr. 11, 6. u. a. m. *ἁμαρτία — ἡ τοῦ θεοῦ ἀλλοτρίωσις.* Greg. nyss. or. c. Eun. 2. vgl. *Suic.* thes. eccl. s. v. Kern üb. d. Sünde u. s. w. in Tüb. Zeitschr. 1832, 3. S. 81. ff. 1833, 2. S. 1. ff. — Fichte Anweis. z. sel. Leb. S. 195: „so wie die rechte Denkart gut ist, und es braucht eben dazu keiner guten Werke, um ihren Werth zu erhöhen, wiewohl sie nicht ausbleiben, so ist diese Denkart verwerflich, und

schenleben von dieser Abstraction [1]) frei sey, geht deutlich genug aus der Anstrengung hervor, die es jedem kostet, sich das fortwährende Aufschauen zu Gott innerlich anzugewöhnen.

Man kann die heilskräftige Wirksamkeit des Christenthums nicht auf der einen Seite in's Auge fassen, ohne das unheilvolle Wirken der Sünde auf der andern Seite gewahr zu werden. Dieses Wirken äußert sich überall in einer zunehmenden Abschwächung der kräftig empfundenen Gegenwart Gottes im innern Leben. Das Leben verliert ihn aus den Augen und aus dem Herzen; an die Stelle des Verlangens nach ihm und seiner Gemeinschaft, tritt Gleichgültigkeit, Abneigung, ja entschiedener Widerwille. Im einzelnen Menschen nennt die Schrift diese von der Sünde bewirkte vorherrschende Sinnesart, Fleisch, im gesammten Menschenleben, Welt [2]). Zwischen Fleisch und Welt, und

es braucht nicht etwa eine besondre Bösartigkeit dazu zu kommen. — Auch darf sich keiner trösten, daß er doch nichts Böses, ja vielmehr Gutes thue. — Das ist eben der sündliche Hochmuth bei dieser Sinnesart, daß sie denken, sie könnten auch sündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müsse ihnen noch einen großen Dank dafür sagen, wenn sie es unterließen," u. s. w. — Schon die alten Heiden faßten das Wesen der Sünde mitunter christlicher und richtiger, als die moderne Weltansicht; in libidine esse, peccatum est, etiam *sine effectu.* Cic. fin. 3, 9. off. 1, 19. u. a. m.

1) „Der Unglaube ist die erste Sünde gewesen; Adam und Eva ließen Gottes Wort fahren, als der Teufel daran stieß." Luth. s. Wke (ed. Jen.) 7, S. 196.

2) Gal. 5, 17. 19. 1 Joh. 2, 16. Röm. 8, 4. 12. 13. 2 Kor. 10, 2. Joh. 7, 7; 12, 31; 14, 17. 1 Joh. 3, 1. 13. Eph. 2, 2. Phil. 2, 15. u. a. m. Beide Begriffe sind oft sehr flach und falsch gedeutet worden; namentlich hat eine gewisse mit sich selbst zufriedene Sinnesweise den Begriff *σάρξ* gar sehr zu ihren Gunsten ausgelegt, und das, was er bezeichnet, von sich abgelehnt, und in die Aeußerlichkeit versetzt. Siehe dagegen Luther: Caro non concupiscit, nisi per animam ac spiritum, quo vivit. — quatenus homo sapit, quae Dei sunt, spiritus est; quatenus carnis movetur illecebris, caro est, quibus si consenserit, *totus* caro est. opp. ed. Jen. 3, p. 420. besonders aber die schöne schlagende Stelle ib. p. 212. — Nitzsch: „es ist mit dem Fleisch stets die selbstische Richtung, die das Göttliche abwehrt, gesetzt." (in Stud. u. Krit. 1834, 2. S. 256.) Vgl. Neander apost. K. G. S. 348. u. 459.

zwischen dem Christenthum kann nie ein andres Verhältniß statt finden, als das eines immerwährenden unversöhnbaren Kampfes.

Fühlt der Mensch in seinem Leben das Wirken und die Macht der Sünde, und erkennt er in Jesu Leben die heilige sündenreine Kraft der Liebe, die ihm von seinem Sündenunheil helfen kann und will, so entsteht eine freudige Bewegung und Zuversicht in seiner Seele, oder diejenige geistige Empfänglichkeit und Stärke, die sich die Heilandswirksamkeit des Herrn aneignet, und mit ganzer Innigkeit umfaßt und festhält. Die Schrift nennt dieses innige sich an den Herrn Anschließen, und sein Heil mit aller Stärke und Treue des Gemüths Ergreifen, den Glauben, und Jesus, wie seine Apostel fordern und bezeichnen den Glauben als den alleinigen Grund aller wahren Genesung und Seligkeit [1]), — auf Seiten der Menschen.

Auf Seiten Gottes stellt sich als dieser alleinige Grund zur Beseligung der Menschen die Liebe dar, die demnach auch die allerhöchste Stellung und Würde im Christenthum einnimmt [2]),

1) Matth. 17, 20. Mark. 9, 23; 10, 52. Luk. 7, 50. Joh. 3, 16; 20, 29. 1 Joh. 5, 4. Röm. 3, 28; 4, 3, 5. Gal. 3, 23. ff. Hebr. 11, 1. ff. u. a. m. — Daß der Glaube seinem innersten Wesen nach Kraft sey, — darauf deutet der Hauptbegriff: heilskräftig hin. Denn das Kräftige kann als solches nur von Kraft empfunden und heilsam verwendet werden. vgl. Heinroth Seelengesundh.kunde, 1, S. 70. u. 204. ff. Die Menge der Schriften über den Begriff und das Wesen des Glaubens ist kaum zu übersehn; aber die wenigsten thun der Sache ein Genüge. Das bekannte und beliebte Buch von Schulz was heißt Glauben u. s. w. 2 A. 1834 ist bei viel Gutem, was es enthält, in der Fassung des Begriffs total verfehlt zu nennen. Es hat's, außer Paulus, noch Niemand besser gesagt, was Glaube sey, als Luther. sämmtl. Wke, ed. Walch 11, S. 1956.; 12, S. 109. u. a. m. — (Ich citire Luther's Wke bald nach der Walchischen, bald nach der Jenaischen Ausgabe, weil ich das in der ersteren angefangene Studium derselben in der letzteren fortzusetzen und zu beenden genöthigt war.) vgl. Eschenmayer die Hegelsche Rel.philos. u. s. w. Tüb. 1834, S. 28. Nitzsch System d. christl. Lehre S. 182. ff.

2) Mark. 12, 30. Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9. 10. Röm. 5, 8; 8, 32; 13, 8. 1 Kor. 13, 13. u. a. m. — Luther bezeichnet sehr oft Glaube und

und als die den Schöpfer bewegende Ursache begriffen wird, das sterbliche creatürliche Leben zum Mitgenuß des ewigen Lebens zu befähigen [1]). Denn dieses Geheimniß des von Ewigkeit her von Gott gefaßten Rathschlusses, eine Welt zu schaffen, um sie mit dem Abglanz seiner Herrlichkeit, mit dem Leben seiner Liebe zu erfüllen, ist der Welt am einleuchtendsten in Jesu Sendung offenbar geworden [2]). Und wenn, wie wir vorhin bemerkten, aus dem Begriff heilskräftig eine bestimmte Hinweisung auf den Begriff des Glaubens hervorgeht, so spricht sich in diesem Begriff das Höchste und Mächtigste im Christenthum, nemlich die Liebe, nicht minder klar und vernehmlich aus, da ja alles Leben, sogar das thierische, in allen Heilserweisungen unmittelbar die sich seiner erbarmende Liebe fühlt [3]).

Heilskräftig will sich aber die göttliche Liebe nicht blos einzelnen Menschen oder Völkern, sondern dem ganzen Leben erweisen, weil sie eben als die göttliche die allumfassende ist. Sie will, daß Allen geholfen werde [4]), und daß sie Alle zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Seligkeit in Gott gelangen. Sie will jedes einzelne, wie das gesammte Menschenleben der Hingegebenheit an das Böse entreißen, und es im Be-

---

Liebe als die beiden Grundkräfte des christlichen Lebens, und weist auch sehr gut die innere Einheit beider nach; sämmtl. Wke, ed. Walch, 11, S. 180. 1618. ff. 2119. u. a. m. Bekanntlich haben beide Worte in der deutschen Sprache eine und dieselbe Wurzel, — lob, lub; gelieben u. s. w. Vgl. Aug. de doctr. christ. 1, 37. 41.

1) Vgl. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 97. Hamann sämmtl. Wke 1, S. 66.

2) Röm. 16, 25, 26. Eph. 1, 9. 10; 3, 3. ff. Kol. 1, 16. 26. ff. 1 Tim. 3, 16. u. a. m.

3) Von dieser Seite, als barmherzige Liebe, wurde das Christenthum zuerst vom heidnischen Leben empfunden und hochgeachtet; Vgl. Neander K. G. 1, S. 425. und diesen Charakterzug des Christenthums hatten die Kirchenväter und Reformatoren im Auge, wenn sie im Gleichniß vom Samariter, Luk. 10, 30. ff. Christum selbst als den barmherzigen Samariter betrachtet wissen wollten. Luther's Hauspostille, ed. Plochmann Erl. 1826 5, S. 73. Kirchenpost. 14, S. 9. ff.

4) 1 Tim. 2, 4. 2 Petr. 3, 9.

wußtseyn der Kindschaft mit dem Vater im Himmel verknüpfen[1]).

Und so stellt sich denn das Werk einer solches Heil bezweckenden und bewirkenden Liebe als das Werk der Erlösung und Versöhnung dar[2]), der Befreiung von der niederdrückenden verderblichen Gewalt der Sünde, der Erhebung zu Gottes beseligender Huld und Gnade. Versöhnung, oder Wiedereinführung des Lebens in Gottes Liebe, ist überhaupt die Spitze aller wahren Religion und Frömmigkeit, und somit auch der Gipfel vom Heilswerk des Erlösers.

Enthüllt sich uns hier einerseits der Sinn der Worte Freiheit und Friede[3]) recht lebendig, mit welchen der Erlöser und

1) Matth. 5, 45. Luk. 15, 4. Mark. 16, 15. Apost. 1, 8. Gal. 3, 26; 4, 5—7. 1 Joh. 3, 1.

2) Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. Eph. 1, 14. Kol. 1, 14. Gal. 3, 13. Röm. 3, 24. Tit. 2, 14. 2 Kor. 5, 18—21. 1 Joh. 2, 2. u. a. m. Die Ideen der Erlösung und Versöhnung bilden das Centrum der christl. Dogmatik, und wenn streng innerhalb der Theologie als Wissenschaft, und für dieselbe das Wesentliche und Eigenthümliche des Christenthums gefaßt und aufgezeigt werden soll, so kann es in nichts Anderem gefunden und ergriffen werden, als in der Erlösung und Versöhnung. Aug. de quant. an. 36, 80. Schleiermacher Dogm. 1, S. 74. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 153. ff. *Diodati* essai etc. p. 279. u. a. m. In der gegenwärtigen Untersuchung, wo das Christenthum nicht sowohl vom theologisch-speculativen, als vielmehr vom populären Standpunkt aus, in seiner Bedeutsamkeit für das Leben, betrachtet wird, mußte demgemäß der Heilsbegriff früher und heller beleuchtet hervortreten, als die Erlösungsidee; diese ist übrigens in jenem unverkennbar enthalten. Man hat das Dogma von der Erlösung öfters durch die Bemerkung zu erschüttern geglaubt, daß Christus im Ganzen wenig davon gesprochen habe; als wenn es, wie Olshausen irgendwo richtig bemerkt, Christo darum zu thun gewesen wäre, eine Glaubenslehre vorzutragen und mitzutheilen! Ein Erlösungswerk und eine Erlösungstheorie schließen einander nicht nothwendig ein; jenes zu vollbringen, war Jesu Hauptaufgabe, diese aufzustellen, ist Sache der Wissenschaft. Läge bei Christus der Hauptaccent auf dem was er gelehrt und gesagt, und nicht vielmehr auf dem, was er gethan hat, so wäre Christus eben kein Erlöser, sondern ein bloßer Erleuchter.

3) Joh. 8, 37; 14, 27. 2 Kor. 3, 17. Röm. 5, 1; 8, 21. vgl. Eus. praep. ev. 1, p. 10. 5, 179. (ed. Vig.)

Versöhner seine Gaben bezeichnet, und die genaue Bezüglichkeit dieser Begriffe auf den Grundbegriff des Heilskräftigen, so giebt derselbe andrerseits unserm Geistesauge hier diejenige Richtung, in welcher wir den stetigen Fortgang vom Werke der Schöpfung zu dem der Erlösung deutlich wahrnehmen, und dieses als die Vollendung und Krone von jenem begreifen [1]). Denn das Kräftige, das in der Welt persönlicher Wesen in der Form der rettenden Liebe wirkt, ist gar nichts anderes, als eine Bezeugung derselben Gotteskraft, die im rein physischen Gebiet als Allmacht sich bethätigt, und was sie geschaffen hat, nicht zu Grunde gehen lassen will [2]).

Nie und nirgends im Menschenleben hat sich dieser kräftige Wille der göttlichen Güte ganz unbezeugt gelassen [3]), vielmehr überall und auf vielfache Weise die Sehnsucht der Menschen zu wecken und auf das Ewige zu lenken sich bemüht. Erfolglos konnten diese Bemühungen, der Natur ihres Ursprungs nach, zwar nicht bleiben; da aber die göttlichen Einwirkungen auf die menschlichen Seelen niemals zwingende, oder sie widerstandslos fortreißende sind [4]), so konnten diese Erfolge nicht als durchgängige, sondern nur als vereinzelte, durch unergriffene Zwischenräume unterbrochene hervortreten. Und so hätten jene Gottesbezeugungen im Menschenleben, wären sie darauf beschränkt geblieben, die Haupteigenschaft des Lebens entbehrt, nemlich das stetig fortschreitende sich Entwickeln von innen heraus; sie hätten nur hin und wieder, wie glänzende Meteore aufleuchtend und verlöschend, die Nacht der Gottesvergessenheit auf Erden durchzuckt.

---

1) Joh. 1, 2—4. Kol. 1, 16. 17. Hebr. 1, 2. u. a. m. Unter den neuern Theologen hat besonders Nitzsch den genauen Zusammenhang zwischen Erlösung und Schöpfung, und das Bedingtseyn jener durch diese, trefflich eingesehn und dargethan, Syst. d. christl. Lehre S. 95. Vgl. auch Henke Magaz. 2, S. 283. ff.

2) Ps. 145, 15. 16. Weish. 11, 22. ff.

3) Apost. 14, 15; 17, 27. Röm. 1, 19.

4) Joh. 6, 64. 66; 8, 37. ff. Luk. 13, 34. u. a. m.

Daß nun im Christenthum das Göttliche sich auf eine ganz andre als auf diese Weise kund gegeben habe, und daß das Christenthum dadurch von allen andern und früheren Kundgebungen desselben wesentlich verschieden sey, hebt der Ausdruck heilskräftig klar hervor. Denn wie die erste Hälfte dieses Wortes an das Daseyn von etwas Unheilvollem erinnert, dem das Christenthum entgegenwirken will und soll, so deutet die zweite Hälfte auf das Unzureichende aller außer- und nichtchristlichen Heilsbezweckungen hin, und charakterisirt die christliche Erlösung des Lebens als eine allgemeine und wirkliche[1]), im Gegensatz zu einer blos hier und da, oder blos in der Blüthe des Lebens, in der Idee zu Stande kommenden.

Die Sünde hat augenscheinlich Leben und Geschichte[2]); sie ist geschehen und geschieht; sie ist aus dem Denken in's Thun, aus dem Wollen in's Vollbringen herausgetreten; sie gestaltet sich noch immer aus der Idee in die Wirklichkeit kräftig heraus,

1) Joh. 1, 16. 17; 4, 23. 24; 14, 6. 1 Joh. 2, 21; 3, 19. 2 Thess. 2, 13. 1 Tim. 2, 7. Hebr. 10, 26. u. a. m. Der biblische Begriff der ἀλήθεια ist nur gar zu oft im modernen Schulverstand, nicht im Sinn des alten Lebens genommen worden. Was wir h. z. T. Wahrheit nennen, ist etwas hauptsächlich für das Denken Existirendes, und zunächst, ja ausschließlich durch dasselbe Erkennbares; das logische Moment ist in unserm Wahrheitsbegriff das überwiegende. Aber an etwas zu Denkendes und Gedachtes dachten die biblischen Schriftsteller nicht, oder wenigstens nicht zuerst und vornehmlich, wenn sie von Wahrheit redeten, sondern an etwas in sich Festes und Gewisses, das sich dem gesammten Leben kräftig fühlbar macht, im Gegensatz zu allem, was früher oder später als etwas nicht Kern- und Wesenhaftes schmerzlich empfunden wird. Es ist demnach mehr objective Derbheit im bibl. Wahrheitsbegriff, als in dem unsrigen, und zugleich mehr theologischer Geist. Denn in Allem, was von den biblischen Schriftstellern als wahr gewußt wird, wird Gott, oder wenigstens die Beziehung dieses Wahren auf Gott, das Bestehen desselben vor ihm, mit gewußt. Vgl. 2 Chron. 15, 3. Dan. 8, 12; 9, 13. Röm. 1, 18. Joh. 8, 40. u. a. m.

2) 1 Mos. 3, 6. Röm. 5, 12. ff. Jak. 1, 14. 15. — Wie viel man auch immer aus Röm. 5, 12. wegexegesiren mag, um der verhaßten Lehre von der Erbsünde zu entgehn — den Gedanken einer von jenem ersten Punkt aus fortgehenden Sündengeschichte in der Weltgeschichte kann man doch nicht leugnen und vertilgen. Schleiermacher Dogm. 1, S. 440. ff.

und jede ihrer Thatwerdungen wirkt Unthaten zeugend fort. Damit wäre oder würde demnach gegen die Sünde wenig oder gar nichts ausgerichtet, wenn das Leben, ihrem organischen Zusammenhang gegenüber, nur einzelne, zwar mächtige, jedoch zusammenhangslose Richtungen auf das Ewige hätte, oder aber wenn die Frömmigkeit blos als Idee wie ein fester Stern über den Bewegungen des sündigen Erdenlebens stände. Nein! was die Sünde wirklich entkräften und ihr die Herrschaft nehmen will, das muß ihr in ihrem Gebiet, und in einem nicht kernloseren Wesen, als das ihrige ist, entgegentreten, mithin in der Wirklichkeit und als Leben. Nur dann ist das Christenthum ihr gewachsen, wenn es, wie sie, das Geschehen an sich und in sich hat; nur dann kann seine Frömmigkeit das Leben durchdringen, wenn sie selbst zum Leben durchgedrungen ist [1]), und sich als solches in die Welt geboren hat.

„Und das Wort ward Fleisch! sagt der Evangelist [2]), und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine

---

1) 1 Joh. 3, 14. Jak. 2, 20. ff. — Die praktischen Christenthumsansichten des Jakobus stimmen weit harmonischer zu den speculativen des Johannes und Paulus, als manche Theologen glauben. Nur muß man sie nicht in einer gewissen Abgesondertheit und Gültigkeit für sich, sondern vielmehr in ihrer lebendigen Zusammengehörigkeit mit den andern, und in ihrer dienenden Beziehung auf dieselben erfassen. Sie heben den Hauptvorzug des Christenthums, die Thatsächlichkeit des Göttlichen und Guten, nach einer Seite hin heraus, die ihn in ihrer vorherrschend ideellen, und mithin afterpaulinischen Richtung aus den Augen zu verlieren Gefahr läuft. Jakobus fordert nicht Werke, im Gegensatz zum Paulus, der auf Glauben dringt; er giebt nur Anleitung, den lebendigen Herzensglauben vom todten Gedankenglauben zu unterscheiden. Matth. 7, 16. 1 Kor. 4, 20. 2 Tim. 3, 5. Vgl. Neander apost. K.G. S. 449. ff.

2) Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3. Es muß je länger je mehr anerkannt werden, daß die schlagendste Charakteristik des Christenthums, und die wahrhafteste Theologie in diesem Satz enthalten ist. Vgl. Fichte Anweis. z. sel. Leben S. 341. Fichte (d. J). Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 226. Dess. Recens. v. Hegel's Rel.phil. S. 2. Billroth Beiträge z. Krit. des Ration. S. 139. Baur Apollon. v. Tyana S. 167. Nitzsch üb. d. Rel.begriff d. Alten S. 34. u. a. m.

Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit" — Ja, das ist das Bedeutsamste und Eigenthümlichste des Christenthums, daß es nicht blos Idee, sondern durch und durch Leben, That, Kraft und Geschichte ist[1]), daß sein gotterfülltes Leben von jenem seufzenden Auf- und Niederlaufen an der Kluft nichts weiß, die das Jenseits von dem Diesseits, das Denken des Guten von dem Thun desselben bei den in der Sünde Befangnen trennt!

Zeigt nun das Menschenleben in der Sündengeschichte eine fortgehende Ablösung von Gott, so zeigt es in der Christusgeschichte eine ununterbrochene Befassung mit Gott[2]); knüpft sich der Anfang der Sündengeschichte an die That, so ist es bei der Erlösungsgeschichte nicht minder der Fall. Das Thatenleben des Erlösers wird im reichsten Sinn des Worts zum vollbrachten Erlösungswerk durch die That seines Todes[3]); denn nun ist erst jenem beständigen Abstrahiren des Sündenlebens von Gott gegenüber, das Nie von Gott Lassen der Christusliebe vollkommen dargethan; und das heilig Begeisternde dieses Lebens und Sterbens liegt besonders darin, daß sich in demselben die Liebe der Menschheit zu Gott eben so offenbart und verklärt, als die Liebe der Gottheit zu den Menschen[4]).

Das Kräftige, das sich zur That verkörpert, wirkt und geht aus ihr wieder hervor; das Werk athmet den Geist aus, der

---

1) Apost. 2, 22. ff. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 23. 24. 2 Tim. 1, 7—10. Jak. 2, 26. — Es war so unrecht nicht, daß Göthe seinen Faust Joh. 1, 1. übersetzen läßt: „im Anfang war die That." — „Menschwerdung des Heiligen ist das Wesentliche des Christenthums." Schiller in seinem Briefwechsel mit Göthe 1, S. 194.

2) Joh. 10, 30; 14, 10; 17, 21. u. a. m.

3) Joh. 19, 30. Luk. 23, 46. — Von jeher hat die christliche Kirche in Hinsicht auf das Werk der Erlösung das größte Gewicht auf Jesu Tod gelegt, und deßhalb sein Kreuz als den Baum des Heils und des Lebens bezeichnet. Hauptstelle: Just. apol. 1, p. 76. c. vgl. Soz. h. e. 2, 3. Baumgarten-Cr. D. G. S. 1154. Siehe hierzu die schönen Verse v. Göthe, sämmtl. Wke 13, S. 179: „das Zeichen sieht er prächtig aufgerichtet" u. s. w.

4) Joh. 15, 13. Röm. 5, 8. ff. Vgl. Sack Apolog. S. 106.

es schuf[1]). Begeisterung entströmte dem gottbeseelten Christusleben; der Geist des Herrn durchdrang die Zeugen seines Todes und seines Auferstehns; der Geist des Herrn wehte aus ihnen die schlafenden Keime der Gottinnigkeit in den Seelen der Menschen an, und sie blüheten auf, zu einem Himmelreich auf Erden[2]), zu einem gemeinsamen Leben, Lieben, Glauben und Hoffen[3]), das den Tod überwindet, weil es aus Gott geboren, und deßhalb das wahre, das ewige Leben ist[4]). Und wie der Geist Gottes als der Urheber vom Christusleben bezeichnet wird, so beweist er sich auch als die belebende Kraft, welche im fleischlichen Menschenleben die geistliche Wiedergeburt bewirkt[5]), und in der Weltgeschichte die Kirchengeschichte erzeugt, — das steigende Wachsthum einer das Heilskräftige in sich bewahrenden Gottesgemeinde unter den Menschen[6]). —

---

1) Joh. 15, 26. 27; 16, 7. ff. 20, 22. 23. Apost. 2, 4. Vgl. hierzu hauptsächlich Herder v. Geist d. Christenth. sämmtl. Wke, z. Rel. u. Th. 18, S. 29. ff. Neander apost. K.G. S. 394. ff. Schubert Gesch. d. Seele S. 687. — Auch Plato glaubte an den im hellenischen Leben fortwirkenden Geist des Sokrates. Ast Plat. Leben S. 188.

2) Matth. 13, 24; 22, 2. 9. Luk. 17, 20. 21. 1 Kor. 4, 20.

3) Apost. 2, 44. Gal. 3, 28. Eph. 4, 5. 1 Joh. 4, 7.

4) Joh. 1, 13; 3, 6; 5, 24; 6, 47. 1 Joh. 5, 4. 12. u. a. m. — Das *πνεῦμα* der Bibel darf durchaus nicht im einseitigen abstract-philos. Sinn, den wir gewöhnlich mit dem Wort Geist verbinden, sondern es muß stets im Zusammenhang mit der *ζωή* gedacht werden. Das, was Jesus im Menschenleben will und wirkt, drückt Joh. am häufigsten durch *ζωὴ αἰώνιος* aus, und die Uebereinstimmung dieses Ausdrucks mit unsrer Begriffsbestimmung des Christlichen bedarf wohl keines Beweises; die *ζωὴ αἰώνιος* ist das durch den Heiland gewirkte, den Todeskeim der Sünde nicht mehr in sich tragende, voll aufgeblühte gottselige Leben. Vgl. Neander apost. K.G. S. 481. — Aehnlicher Nexus zwischen Geist und Leben im Aristot. Lebensbegriff Arist. met. 11, 7: *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή. — — φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ.*

5) Luk. 1, 35. Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. 6.

6) Apost. 2, 47; 4, 4; 5, 14; 14, 1. 1 Kor. 15, 24. Off. Joh. 11, 15; 19, 4. 6.

Entfaltet nun auf diese Weise, wie wir sehn, der eine Begriff des Heilskräftigen fast die ganze Fülle der biblischen Hauptideen aus sich, so können wir wohl nicht zweifeln, in diesem Begriff das Wesentliche und Charakteristische des Christenthums erfaßt zu haben.

Und zur Bestätigung dieser Begriffsfassung trägt endlich auch das ungesucht daraus hervorgehende Verständniß des Wesentlichen im Judenthum und Heidenthum nicht wenig bei. Hat sich uns nemlich das Christliche als das Heilskräftige kund gegeben, so stellt sich sogleich das Jüdische als das Heilerwartende, das Heidnische als das Heilersinnende dar; und wem sollte es nicht einleuchtend seyn, daß hiermit die charakteristischen Züge von beiden Formen des religiösen Lebens hinlänglich bezeichnet sind? Das Erwarten des Heils, das Leben im Glauben und Hoffen, ist von Abraham bis auf unsre Tage die Seele und Grundrichtung des Judenthums gewesen und geblieben [1]). Und das Befriedigung Suchen im ersonnenen Heil, weil das wirkliche, von Gott gegebne fehlt [2]), — das zieht sich, als Hauptelement des Heidenthums, augenscheinlich vom groben Fetischismus an durch alle heidnische Symbolik, Plastik und Liturgik hindurch, bis in die Aetherregionen des geistigen Götzendienstes hinauf, in denen statt des Gottes, der Him-

1) 1 Mos. 15, 5. ff. 17, 2. ff. Luk. 2, 25. ff. u. a. m. Vgl. Stark d. Leben u. s. w. 1, S. 78. *Salvador* hist. des instit. de Moïse 3, p. 362. Bei Philo hat daher die Hoffnung unter den Tugenden ganz denselben Rang, und dieselbe Bedeutung, wie im N. T. die Liebe. Phil. de Abr. p. 351. (ed. Mang.) Das ethisch religiöse Moment, das in der Hoffnung liegt, scheint von den Theologen nicht immer genug erkannt und hervorgehoben worden zu seyn. Die erwähnte Stelle des Philo, und die Elpistiker des Plutarch (symp. 4, 4, 3.) können zur Wahrnehmung desselben Anleitung geben. — Wer recht einleuchtende Beweise von dem Heilerwarten, als dem Grundbestandtheil des Judenthums haben will, lese Zunz d. gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berl. 1832.

2) Vgl. Fichte Sätze z. Vorsch. d. Theol. S. 202. Hegel Rel.phil. S. 237. ff. Tholuck üb. d. Wesen u. s. w. d. Heidenth. in Neander's Denkwürdigkeiten 1, S. 2. ff.

mel und Erde gemacht hat, der Gedankengott angebetet wird, den der Geist sich selbst aus Ideendunst webt und bildet [1]).

Sechstes Capitel.

Was nunmehr als das Christliche im Plato und seiner Philosophie klar hervortritt.

Haben wir nun auf diese Weise das Christliche an sich erkannt, so kann uns das Christliche im Plato und in seiner Philosophie nicht mehr verborgen bleiben. Wir brauchen es jetzt nicht mehr da oder dort zu suchen, oder es aus einzelnen Wahrnehmungen mühsam zusammenzusetzen; es leuchtet uns vielmehr, sobald wir den Blick von der gewonnenen Erkenntniß des Christlichen auf die platonische Philosophie lenken, aus dem Ganzen derselben sogleich entgegen. Und so ist es denn eine lebendige Einsicht, zu der wir jetzt gelangen, da der Gegenstand selbst, den wir betrachten, sie in uns erzeugt und hervorruft; nicht aus dem abstracten Denken in uns, sondern aus seinem frischen Eindruck auf uns geht sie hervor.

Heil, sahen wir, oder Erlösung und Gottseligkeit des Menschenlebens ist das erhabene Werk und Ziel des Christenthums; und dieses Heil ist auch unverkennbar der begeisternde Hauptgedanke und Endzweck der platonischen Philosophie.

Das Christliche im Plato und im Platonismus

1) Siehe z. B. Tutti frutti, 1, p. 212. u. a. m. Daß die Verehrung einer selbsterzeugten Gottesidee leicht Götzendienst werden kann, ist eine uralte, und oft ausgesprochene Wahrheit. Aug. de ver. rel. 38, 69: est enim alius deterior cultus simulacrorum, quo phantasmata sua colunt, et quidquid animo errante cum superbia vel tumore cogitando imaginati fuerint, religionis nomine observant. vgl. conf. 7, 20. Luther catech. maj. p. 359. (ed. Tittm.) Hamann sämmtl. Wke 4, S. 327. Eschenmayer d. Hegelsche Rel.phil. u. s. w. S. 8. 57. u. a. m.

stellt sich mithin im Begriff des Heilbezweckenden[1]) heraus.

---

1) Das öftere Vorkommen der Worte σωτήρ, σωτηρία, σώζειν u. a. m. bei Plato, und zwar im ethischen Sinn, kann als eine Art von Zeugniß für die Richtigkeit der obigen Begriffsfassung angesehn und namhaft gemacht werden. σωτηρία Seelenheil, und zwar als Bedingung des ewigen Lebens: Phaed. 107. c. vgl. Tim. 88, b. τὸ σώζειν αὐτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ — als Hauptbestreben des Menschen bezeichnet: Gorg. 512. b. — e. Heftigkeit der Begierden, eine Seelenkrankheit, wogegen die μαθήματα ἰατικά empfohlen werden, Tim. 86. c. 87. b. Wahre Weisheit, Quelle des Staatenheils, der Bewahrung vor Verderben und Untergang: Alc. 1, 126. a. leg. 3, 689. e. Hauptsorge und Hauptzweck des Staates, das Heil der Bürger, in der vollsten Bedeutung des Worts: rep. 3, 409. d. ff. 4, 426. a. ff. Gott, die Quelle des Heils: ib. 425. e. Tim. 48. d. Theaet. 170. b. So auch Gottes Stellvertreter, Gesetz und Obrigkeit: leg. 4, 715. d. Das Gute als die rettende und helfende Macht im Leben: rep. 10, 608. e. Auch Proklus bezeichnet in s. theolog. Unterr. das Gute als das σωστικόν. siehe bei Dion. ar. übers. v. Engelhardt 2, S. 149. (Vgl. hierzu über den pythag. Begriff des σωτήριον Baur Apollon. u. s. w. in Tüb. Zeitschr. 1832, 4. S. 177. 193.) Dieser und ähnlicher Stellen wegen nennt Clem. al. den Plato einen Propheten der σωτήριος οἰκονομία. strom. 5, 438. b. — Ich muß übrigens die geneigten Leser in Beziehung auf die in diesem Capitel aus Plato citirten Stellen ausdrücklich warnen, sie ja nicht für voller anzusehn, als sie sind, und ihrer Natur nach seyn können. Unsre Betrachtung ist hier eine wesentlich andre, als im 2ten Capitel des ersten Theils. Dort waren es einzelne Blicke auf einzelne Punkte, Lehren und Gedanken, durch welche wir zu einzelnen neben einander gestellten Wahrnehmungen gelangten; hier ist es die Totalansicht eines organischen Ganzen, die sich durch unser ganzes Bewußtseyn verbreitet. Dort konnten daher die einzelnen citirten Stellen völlige Aequivalente der ausgesprochenen Wahrnehmungen seyn; hier können sie es nicht. Was hier dargelegt wird, sind Ideen und Resultate des ganzen Platonismus, nicht Sinneswiedergebungen oder Folgerungen aus einzelnen Stellen und Theilen; mithin können und dürfen die citirten Stellen nicht so angesehn werden, als sprächen sie ganz dasselbe, wie der drüber stehende Text ganz aus. Hätte ich das dem im Text Gesagten ganz Entsprechende citiren wollen, so hätte ich z. B. nicht auf Republik da und da verweisen, sondern ich hätte mich auf die ganze Republik und auf den Gesammteindruck von ihr berufen müssen. Die angeführten Stellen können daher in diesem Capitel, wie im vierten, nur als Decimalbrüche gelten, welche die Einheit annäherungsweise ausdrücken. Ich hätte sie ganz und gar weggelassen, wenn ich nicht gefürchtet hätte, es möchte

Mit der Erfassung dieses Begriffs haben wir das Ziel unsres Forschens erreicht, und daß wir durch ihn zu einer ganz andern Erkenntnißstufe der platonischen Christlichkeit gelangt sind, als im ersten Theil unsrer Betrachtung, braucht wohl nicht erst erörtert oder bewiesen zu werden. Denn unser dort entstandnes Meinen und Dafürhalten hat sich nun zu einem wirklichen Wissen erhoben; was dort Sache des Gefühls und des ersten Eindrucks war, ruht hier auf begründeter Erkenntniß; die unbestimmte, allgemeine Annahme, daß etwas Christliches im Plato liege, hat sich in die bestimmte Einsicht, was es sey, und worin es eigentlich bestehe, verwandelt, und statt der langen Reihe von Einzelheiten, an denen der Blick fragend auf- und niederschwebte, welche unter ihnen wohl das Christliche am meisten aussprechen mögte, haben wir jetzt einen einzigen Begriff vor uns, der die ganze Fülle dessen, was im Plato christlich ist, in sich faßt und ausdrückt.

Aber — ist dieß Letzte auch wirklich der Fall? ist der ausgesprochene Begriff auch wirklich der treffendste und umfassendste? ist er wirklich derjenige, der die Christlichkeit des Platonismus am richtigsten bezeichnet? stellt er wirklich, wie behauptet wurde, alle christlichen Momente und Richtungen desselben in Einer Totalansicht dar? — das bedarf doch wohl noch einer besonderen Auseinandersetzung und Erhärtung. Diese wird jedoch weder schwierig noch weitläuftig seyn. Denn wir dürfen nur, um das Richtige und Erschöpfende des gefundenen Begriffs außer Zweifel zu setzen, dasselbe Verfahren in Beziehung auf ihn einschlagen, welches wir bei dem Hauptbegriff des vorigen Capitels beobachtet haben. Gestatten wir dem Begriff des Heilbezweckenden eine möglichst allseitige Entfaltung seines Inhalts und seiner Momente! Da wird sich klar ergeben, sowohl daß er alles in religiöser Hinsicht dem Platonismus Wesentliche enthält, als auch daß dieses Alles in der genausten Bezüglichkeit und Geistesverwandtschaft zu dem im Christenthum Wesentlichen steht. Zu-

mir übel ausgelegt werden. Vgl. hierzu was Schleiermacher über d. Anführen einzelner Bibelstellen in d. Dogmatik sagt, 1, S. 162.

gleich wird diese Entwickelung auch dazu dienen, unser im zweiten Haupttheil unsrer Untersuchung beobachtetes Verfahren vollkommen zu erklären und zu rechtfertigen. Es wird nun als ein wirklich genetisches erkannt werden. Denn die nachfolgende Erörterung kann dem aufmerksamen Blick nur als die Frucht der früheren Betrachtungen erscheinen, und es sind weniger durchaus neue Erkenntnisse und Aufschlüsse, die sie gewährt und enthält, als vielmehr eine organisch gegliederte Zusammenfassung des einzeln und in Zwischenräumen nach einander Aufgefaßten. Fast bei jedem Schritt, den wir vorwärts thaten, ist eine von den christlichen Seiten und Eigenschaften des Platonismus mehr oder minder sichtbar geworden, die jetzt zu einer Gesammtanschauung in einander greifend, vor uns stehn. So nimmt der Naturforscher in den niedern Thiergeschlechtern alle die Organe gleichsam einzeln ausgetheilt, und eins nach dem andern vorzüglich entwickelt und ausgesprochen wahr, die er alle in der Menschengestalt auf das Schönste vereinigt wiederfindet.

Der Begriff des Heilbezweckenden weist zuvörderst auf das Teleologische hin, das dem Platonismus, wie dem Christenthum so ganz vorzüglich eigen ist [1]). Der Platonismus ist, wie wir erkannt haben, durch und durch teleologischer Art und Natur. Die Erscheinungen der Welt faßt Plato am liebsten unter dem teleologischen Gesichtspunkt auf; seine Gedanken und Denkbewegungen schlagen meistentheils von Haus aus eine teleologische Richtung ein; die Begriffe von Zweck und Endzweck schweben ihm bei seinen Forschungen immerdar vor der Seele; weßhalb er denn auch, wie wir im zweiten Capitel bemerkten, als Schriftsteller die seltene wahrhaft christliche Eigenschaft der Keuschheit in der Productivität, und derjenigen strengen Geisteshaltung besitzt, die sich durch lebhaften Zudrang neuer Gedanken und Interessen nicht aus der einmal eingeschlagenen Richtung bringen

1) Ritter Gesch. d. Phil. 2, S. 349. Tim. 38. b. ff. 41. c. 44. c. ff. u. a. m. — Lact. inst. 7, 6. de ir. D. 14. Schleiermacher Dogmat. 1, S. 58. 61. Köppen d. Bibel ein Werk d. göttl. Weish. 2 A. 1, S. 9. 17. ff.

läßt. Dieser innerste teleologische Charakter seines Philosophirens spricht sich, wie wir sahen, auch in der äußern Form desselben deutlich genug aus; wir haben die dialogische Form der platonischen Philosophie bereits oben als ein Erzeugniß ihres dialektischen und teleologischen Geistes begriffen (S. 205.).

Aus diesem teleologischen Geist rührt nun, wie in der Bibel [1]), so auch im Platonismus das Erhabene und Großartige, und das würdevoll Fromme desselben ganz vorzüglich her. Denn großartig und erhaben muß ja wohl die Weltansicht dessen seyn, und demgemäß auch in seinen Schriften sich kundgeben, der über die Dinge und Bewegungen im Vordergrund hinausblickend am fernen Horizont die Punkte sucht und findet, zu denen sie ihre innere Beschaffenheit hinstreben heißt, und der, wie weit auch die vielerlei Richtungen der verschiedenartigen Kräfte aus einander zu gehen scheinen, doch das Eine Ziel fest in's Auge zu fassen sich bestrebt, in welchem sie am Ende alle zusammentreffen. (Siehe oben S. 198.) Das macht die platonische Philosophie ganz besonders so christlich ehrenwerth, daß sie für ihren Urheber nicht zur Schranke wird, und ihm das außer und über ihr Liegende nicht verdeckt; sein Wissen und Wollen geht über seine Gedankenwelt hinaus, sein Gott ist größer, als seine Philosophie [2]). Der Gedanke der Unterordnung ist, was sich uns im Gange der Untersuchung an verschiedenen Punkten in mehrfacher Hinsicht bemerklich machte [3]), der Grundgedanke seiner Ethik [4]) und seiner sittlichen Weltbetrachtung, und was das unter- oder übergeordnete Verhältniß der Dinge zu einander bestimmt, ist nichts anderes, als ihr Verhältniß zu Gott, ihre

1) Ps. 104. Hiob 38, 1. ff. Jes. 40, 12. ff. u. a. m.

2) (1 Joh. 3, 20.) rep. 6, 506. e. 508. b.

3) S. 56. Anm. 4. S. 80. 149. 187.

4) Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 223. — Vgl. die schönen Stellen rep. 4, 430. e. ff. 441. e. ff. Daher auch, wie wir bemerkten, die untergeordnete Stellung der Gefühle in Plato's Ethik und Psychologie; siehe oben, S. 79. Auch das Christenthum fordert unter Umständen eine gewisse stoische Verleugnung und Hintansetzung selbst der zartesten natürlichen Gefühle. Matth. 10, 37. Luk. 14, 26. 2 Kor. 5, 16. u. a. m.

größere oder geringere Nähe an Gott, ihr mehr oder minder von ihm Bewegtseyn.

So gränzt, wie sich zeigt, das Teleologische des Platonismus unmittelbar an das Theologische desselben, ja das eine geht in das andere über, dieses bildet sich zu jenem um, und umgekehrt, was übrigens auch von dem Teleologischen im Christenthum gilt [1]). Der Begriff eines Zweckes schließt nemlich den Begriff eines Willens ein, der den Zweck setzt. Indem nun also Plato's forschender Geist auf Erkenntniß nicht blos der einzelnen Zwecke im Natur- und Menschenleben, sondern auch des Endzwecks, zu welchem das große Ganze hinstrebt, gerichtet ist, wird er nothwendig auf die Wahrnehmung des Willens geführt, der dieses Ganze umfaßt, und es zu jenem Endzweck gebildet hat und leitet [2]).

Dieser Wille kann kein bewußtloser und kein thörigter seyn; denn das thörigte und bewußtlose Wollen besteht eben darin, daß es zwecklos ist, und daß es nicht weiß, was es will. In den Zwecken der Natur, und im Endzweck des Ganzen offenbart sich demnach dem Plato die Weisheit des Willens, der als der Urheber dieser Zwecke gedacht werden muß. Und ist die Ursache der Weltzwecke erst als Weisheit erkannt, so muß sie auch sofort als Macht und Güte begriffen werden [3]), weil das schlechthin Unmögliche nie Zweck seyn kann im wahren Sinne des Worts, und weil die Weisheit als solche das Bewußtseyn des allein Wahren und Guten ist, und nicht Weisheit wäre, wenn sie das, was sie in der Welt und mit derselben will, aus einem

---

1) Unter den Beweisen für Gottes Daseyn hat der teleologische Beweis in der christlichen Dogmatik stets den höchsten Rang und Werth behauptet, und die neuere Philosophie prägt geradezu den Gehalt desselben zur lebendigen Idee der Gottheit aus. Weiße die Idee d. Gottheit (Dresd. 1833.) S. 234. ff.

2) Tim. 30. b. ff. leg. 10, 904. a. ff.

3) Phil. 28. c.: *πάντες γὰρ συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεύς* etc. leg. 10, 902. e: *τὸν δὲ θεὸν ὄντα τε σοφώτατον, βουλόμενόν τ' ἐπιμελεῖσθαι καὶ δυνάμενον (ἀξιώσωμεν)* etc. u. a. m.

andern Grunde wollte, als weil sie dasselbe für das Allerbeste erkannt hat [1]).

Hier ist also der Punkt, wo uns die innere Verwandtschaft der platonischen Gotteslehre mit der christlichen, die sich uns im ersten Theil der Betrachtung als eine blos ähnlich aussehende bemerklich machte, recht einleuchtend wird [2]);

1) Was demnach oben (S. 46.), blos äußerlich neben einander stand, Macht, Weisheit und Güte Gottes, erweist sich hier als innerlich und nothwendig zusammengehörend und Eins. vgl. Ast Plat. Leben S. 296.

2) Hier ist auch der Punkt, wo ein tieferes Verständniß der sogenannten platon. Trinität gewonnen werden könnte, als es oben möglich war (S. 44.), wenn es uns um ein speculatives Heraussetzen der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen der platon. und der christlichen Theologie zu thun wäre. Nur Einiges, was in dieser Hinsicht vorzüglich beachtet werden muß, mag hier kürzlich angedeutet werden. 1) Man hat, durch den Ausdruck verführt, im λόγος zunächst den Punkt gesucht und gefunden, in welchem und durch welchen die plat. Theologie der christlichen Trinitätslehre am nächsten komme. Dieß ist aber, streng genommen, falsch. Die Schriftsteller haben sich bei der Behandlung dieser Materie nicht immer genau genug ausgedrückt; sie haben die bekannte Logoslehre, wie sie z. B. Philo hat, eine platonische genannt, und daher bei denen, welche den Plato nicht genauer kennen, den Irrthum veranlaßt, sie finde sich bei ihm, und sey von ihm und aus seinen Werken in die spätere neuplatonische Theologie und Philosophie übergegangen. Diejenige Logoslehre aber, welche gewöhnlich zur Vergleichung mit der johanneischen herangezogen wird, findet sich gar nicht im Plato, und gehört lediglich den spätern Platonikern, Chalcidius, Amelius u. a. an. Vgl. Mosheim zu Cudw. syst. int. p. 681. Anm. Am stärksten johanneisch klingt das, was Amelius vom Logos sagt, bei Eus. pr. ev. 11, 19. Vgl. dazu die höchst instructiven (neuplatonischartigen) Aeußerungen über den Logos bei Just. ap. 2, p. 92. d. ff. Athen. leg. p. 286. d. ff. Clem. al. str. 5, 399. d. ff. u. a. m. Das Wort λόγος kommt allerdings bei Plato vor; siehe oben S. 44. Anm. 2. aber nur nicht in der Bedeutung, in welcher es sich als theologischer terminus technicus später so häufig findet; vom λόγος Gottes oder in Gott spricht Plato niemals, wohl aber vom νοῦς der Gottheit. 2) Will man also einen Annäherungspunkt zwischen Plato und Johannes ausmitteln, so eignet sich die neuplatonische Logoslehre weit weniger dazu, als die Lehre Plato's vom Guten; in dieser Lehre hebt sich allerdings ein dem johanneischen Gedanken sehr nahe verwandter Punkt hervor. Denn wie Johannes den Logos das wahrhaftige Licht nennt, das alle Menschen erleuchtet, und die Kraft, die allen Dingen Seyn und Wesen giebt,

hier ist die Stelle, deren Vorhandenseyn oben nur oberflächlich berührt werden konnte, (S. 50 ff.) wo sich dem platonischen Auge fast dieselbe Fern- und Einsicht in die Weltgeschichte wie dem christlichen eröffnet; beiden stellt sich die Weltgeschichte [1]) als die Gesammtheit der Bewegungen dar, die auf einen von Gott gewollten heiligen Endzweck zielen [2]).

Durch ihr Heil bezweckendes Streben schließt sich nun die platonische Philosophie mit Bewußtseyn an das Streben und Ringen der Weltgeschichte an, und will ihr zur Erreichung ihres großen Ziels nach Kräften förderlich und behülflich seyn. Hinausblickend auf dieses setzt sich die platonische Philosophie das Heil des Menschenlebens, die Erhebung desselben zu seiner gottähnlichen Geisteswürde, als ihren höchsten und nächsten Zweck,

---

(Joh. 1, 3. 4. 9.), so sagt Plato von der Idee des Guten, daß sie, wie die Sonne Quelle des Sehens und des Lebens ist, Ursache aller Erkenntniß, alles Seyns und Wesens sey; rep. 6, 508. e. ff. Hat man dieß gefaßt, so sieht man bald, wie aus dieser Ansicht vom Guten diejenigen theolog. Elemente hervorgehn und sich entwickeln, welche die Späteren zur eigentlichen Logoslehre verarbeitet und ausgebildet haben. Das Wesen des Guten kann nemlich nicht ohne Wirken gedacht werden; was es i st, als dieses muß es sich auch erweisen in Beziehung auf die Welt; es wirkt auf diese rettend und erhaltend, zur Seyendheit verhelfend ein. Im Menschenleben ist der Durchgangs- und Anknüpfungspunkt dieser Wirksamkeit die Vernunft, weßhalb das Seyn und Wirken des Guten hier als Vernunftkraft sich bethätigt und offenbart. Und so liegt eine Art von Hindeutung auf den Heilandsberuf des Logos schon in dem Vers des Epicharmus:

ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾷ, κατὰ τρόπον σώζει.

Clem. al. str. 5, p. 441. b. Diese Ansicht vom rettenden Einwirken Gottes auf die Menschheit mittelst der wahren Weisheit leuchtet übrigens mehr aus dem Ganzen der plat. Philosophie hervor, als daß sie mit dürren Worten von ihm ausgesprochen worden wäre. 3) Wie sehr man sich auch bemühen mag, ein Analogon der christl. Trinität im Plato nachzuweisen, so wird doch eine wesentliche Differenz zwischen beiden ewig bleiben. Die Hauptsache in der christl. Trinität ist nemlich der Begriff der Persönlichkeit, und diesen Begriff des persönlichen Gottes hatte und kannte Plato nicht; bei ihm war und blieb die Idee der Gottheit fast nur ein neutrum, ein allgemeines Etwas.

1) Richtiger: Kosmosgeschichte.

2) leg. 10, 894. b. vgl. Tennemann Gesch. d. Phil. 2, S. 416. ff.

sie will das Leben befähigen, sich in seinem wahren Wesen zu fassen und zu erkennen, sich als einen Theil des großen Ganzen wahrzunehmen, und diesem Ganzen zu leisten, was es ihm schuldig ist [1]. Und von dieser Seite aufgefaßt zeigt sich die platonische Philosophie als eine ganz eigne, ja fast einzige Erscheinung ihrer Art in der Weltgeschichte. Denn sie ist beinahe die einzige, welche bei so ächt wissenschaftlichem Charakter und Gehalt einen so ächt religiösen Begriff von ihrem Wesen und Beruf gehabt, und sich diesem Begriff gemäß so würdig gestaltet hat. Von Aristoteles an hegt die Philosophie, wie wir oben sahen, mit einemmal ein ganz andres Bewußtseyn von dem, was sie ist und was sie soll [2], das bis auf unsre Tage im Ganzen ziemlich dasselbe geblieben ist. Sie schied seitdem alles nicht unmittelbar dem abstracten Denken Zugehörige mehr oder minder von sich aus, und der Begriff von ihrem rein wissenschaftlichen Geist und Zweck trat immer bestimmter hervor. Und da bald nachher das Christenthum in die Weltgeschichte mit dem Beruf eintrat, den von Plato erstrebten Zweck zu erreichen, so ist es auch der Philosophie nicht wieder möglich geworden, sich diejenige Bedeutung auf die Dauer beizulegen, die ihr Plato gegeben oder zuerkannt hatte [3]. Zwar trachtete der Neuplatonismus mit Anstrengung und nicht ohne momentanen Erfolg danach [4]. Aber wenn er auch das Streben nach einer ethisch-religiösen Weltbedeutsamkeit mit dem Platonismus gemein hat, so steht er diesem doch in Hinsicht auf wahrhaft wissenschaftlichen Werth, wie uns oben klar wurde, bei Weitem nach. Und auch

1) leg. 10, 903. b. *πείθωμεν τὸν νεανίαν, ὡς τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα, ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ·* etc. — *Scopum totius philosophiae habet* (scil. Plato), *ut veri philosophi ad Deum reducantur, et ei tum assimilantur, jungantur.* Patric. Plat. et Arist. exot. p. 47. Vgl. Reinhold Gesch. d. Phil. S. 222.

2) Vgl. oben S. 116. 117.

3) Vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, p. 66. ff.

4) Vgl. oben S. 103.

der Pythagorismus kommt hierin dem Platonismus, dem er in der Heil bezweckenden Tendenz voraus gegangen ist[1]), offenbar nicht bei.

Hat uns nun der teleologische Charakter der platonischen Denkweise in den Grundgedanken seiner Theologie eingeführt, und uns gezeigt, daß und warum sein Gedanke der höchsten Weisheit die Ideen der höchsten Macht und Güte nothwendig in sich faßt, so hat sich uns hiermit die ganze Geburts- und Bildungsstätte seiner Heilstheorie eröffnet, und wir können es nunmehr vollkommen begreifen, warum er der Philosophie, der Erkenntniß des Wahren, die Heilandskraft und Bedeutsamkeit zuschreibt und zutraut, weil ihm ja, wie wir so eben gewahr wurden, die göttliche Weisheit auf seinem teleologischen Standpunkt als unzertrennlich Eins mit der Macht erschien, die das Gute in der Weltgeschichte will und realisirt. Und die Kraft, die das himmlische Urbild besitzt, kann dem Abbild auf Erden seiner Ueberzeugung nach nicht fehlen; denn es giebt nur Eine wahre Weisheit, und die göttliche Weisheit ändert ihre innere Natur dadurch nicht, daß sie, in's Menschenleben eingehend, in demselben als menschlich bedingtes Denken und Erkennen sich äußert. Was die das Weltganze durchdringende Himmelsweisheit im Großen vermag, das kann und muß die das Ganze des Menschenlebens umfassende Menschenweisheit im Kleinen leisten. Wir können nun auch auf diesem Punkt von unserm Hauptbegriff des Heilbezweckenden aus, alle christenthumsartigen Lehren und Ansichten Plato's in natürlicher Aufeinanderfolge sich entwickeln sehn.

Sehn wir uns nemlich nach dem Ausgangspunkt der heilbezweckenden Richtung des Platonismus um, so finden wir diesen in seiner christlichen Ansicht von dem unheilvollen Zustand der Welt und des Menschenlebens. Fragen wir nach den Mitteln, durch welche er seinen erhabenen Zweck zu erreichen gedenkt, nach den Wegen, die er zur Bekämpfung und Ueberwindung des Unheils einschlägt, so gehen diese aus dem seine ganze

---

1) Vgl. Baur Apollon. u. s. w. in d. Tüb. Zeitschr. 1832. 4, S. 191. ff.

Philosophie tragenden und bedingenden Gottesgedanken hervor, und wir können ihr vielfaches Zusammentreffen mit denen des Christenthums nicht verkennen. Fassen wir endlich das Ziel jener Richtung, das beabsichtigte Heil selbst, näher in's Auge, so stellen sich uns, wie bei dem Heil des Christenthums, Erlösung und Versöhnung, oder Freiheit und Gottinnigkeit als die wesentlichen Stücke desselben dar, und eine begeisterte Zuversicht zu der Siegesmacht des Guten und Göttlichen im Erdenleben leuchtet uns entgegen, die für Plato's Glauben an die Christusexistenz und Wirksamkeit in der Weltgeschichte auf das Stärkste zeugt.

1. Dem heilbezweckenden Streben, das die platonische Philosophie unverkennbar an sich trägt, liegt die Ansicht von der Heilsbedürftigkeit des Lebens, von dem Daseyn und der Macht des Unheils in ihm, augenscheinlich zum Grunde. Plato's Blick, von der heitren glänzenden Außenseite des Lebens nicht getäuscht, ist in das Innere desselben eingedrungen [1]); sein Geist hat das Leben mit einem andern Maßstab gemessen, als dem des gewöhnlichen Welturtheils! denn wenn er die innere Beschaffenheit des Lebens für unheilvoll erkannt und erklärt hat, so setzt dieß eben eine sittlich religiöse Betrachtung des Lebens, und einen hohen Begriff von seinen Anlagen und seiner Bestimmung voraus, indem der Begriff des Unheils theologischen Ursprungs und Inhalts ist, und nur aus dem Bewußtseyn dessen sich entwickeln kann, was Gott im Leben und mit demselben will, und was das Leben in Beziehung darauf ist und leistet.

Kann nun die Wahrnehmung des Unheils und seiner verderblichen Macht und Größe nicht anders als schmerzlich und betrübend seyn für den, der sich von dem Gedanken der himmlischen Würde und Bestimmung des Lebens durchdrungen fühlt, so begreifen wir die schon früher (S. 87. Anm. 1.) besprochene ernste Trauer, die sich in der platonischen Weltbetrachtung eben so, wie in der christlichen findet, ihrem wahren Grund und Ge-

1) εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος δῆμος Ἐρεχθέως· ἀλλ' ἀποδύντα χρὴ αὐτὸν θεάσασθαι. Alc. 1, 132. a.

halt nach [1]). Und dieser trauernde Ernst bildet einen charakteristischen Zug in seiner Philosophie und Weltansicht, durch welchen sie sich, wie sehr sie auch sonst ein ächtes Product des hellenischen Geistes ist, von der überwiegenden Weltlichkeit der hellenischen Sinnesart wesentlich unterscheidet [2]). Wie das Christenthum sieht auch Plato das Unheil nicht blos als ein hie und da und nur an der Oberfläche vorhandnes an; er erkennt vielmehr seine allgemeine Verbreitung und Herrschaft unter den Menschen, sein Eingedrungen- und Eingewurzeltseyn im tiefsten Innern. Er war so ziemlich der Erste unter den heidnischen Philosophen, der die Sünde nicht blos im Vorhof, sondern im Heiligthum des innern Lebens fand, und in den Leidenschaften mehr als bloße Seelenleiden, nemlich Seelenthaten ahnete [3]). Ihm enthüllte sich demgemäß die Anwesenheit des Bösen auch da, wo es, wegen seiner momentanen Aeußerungslosigkeit, dem gewöhnlichen Blick verborgen bleibt, und deßhalb für gar nicht vorhanden erachtet wird. Mit Recht bezeichnet daher Schleiermacher die Bemerkung Plato's als eine seiner christlichsten [4]), daß sich das Schlechte nicht selten in den Träumen offenbare, was so oft

---

1) „Betrachtend, daß dasjenige, was man die Bosheit der Menschen nennt, doch nur der Ausbruch ihres tiefen innern Elends ist, — — überfällt den Religiösen die innigste Wehmuth und der tiefste Jammer." u. s. w. Fichte Anweis. z. sel. Leb. S. 299. — Phil. 44. c. wird die δυσχέρεια die Eigenschaft φύσεως οὐκ ἀγεννοῦς genannt.

2) Vgl. über den heiteren Leichtsinn des Hellenismus, und über den auffallend dagegen abstechenden Ernst des Plato, Tholuck in Neand. Denkwürd. 1, S. 74. Creuzer Symbolik 1, S. 207. Nitzsch üb. d. Relig.begriff d. Alten S. 40. ff. Ast Plat. Leben S. 369.

3) Ast Plat. Leben S. 282. Siehe besonders Phil. 33. d. ff. Vgl. dagegen die S. 51. Anm. 4. u. S. 60. Anm. 1. angeführten Stellen. Daß Plato in dieser Beziehung das Richtige mehr ahnte, als klar erkannte, ist ihm schwerlich zu verargen. Wird doch noch h. z. T. von christlichen Theologen die Sünde als etwas blos an der Peripherie des innern Lebens vorhandnes und entstehendes betrachtet, und ihr Daseyn im eigentlichen Centrum verkannt oder geleugnet!

4) Schleiermacher in d. Einl. z. Uebers. d. Rep. S. 50. Vgl. *Hemsterhuys* sur l'homme etc. (Par. 1772) p. 28: q'un homme me donne

uns unbewußt, und im wachen Zustand nicht zum Vorschein kommend in unsrer Seele liegt. Ist nun, wie sich hieraus abnehmen läßt, der biblische Begriff des **Fleisches** dem Plato nicht fremd und unbekannt [1]), so führt ihn sein Aufmerken auf das allgemeine und gewöhnliche Verhalten des Lebens gegen das Ewige und Göttliche auf den Schriftbegriff der **Welt** nicht minder hin. Ja! er kennt und schildert es genau, dieses ins Sinnliche versunkene Wesen der großen Menge [2]), die nach Gott nichts fragt [3]), und nur zum Schein, entweder heuchlerisch geradezu, oder sich selbst belügend, mit der Frömmigkeit zuweilen schön thut [4]), aber sogleich mit heftigem Widerwillen sich dagegen sträubt, wenn und wo sie aus einem **äußern** Lebenszubehör ein rechter **innerer Ernst** werden will [5]). Er zeichnet es scharf und treffend, jenes allgemeine Drängen und Treiben nach der Erde Lust und Pracht, jenes völlige Hingegebenseyn der einsichtlosen Mehrzahl in den ruhelosen Strom der flüchtigen Erscheinungen, Bilder und Gefühle [6]), jene hochmüthige Selbstzufriedenheit der herrschen-

---

l'histoire fidèle de ses songes, et je lui donnerai le tableau parfait de son caractère moral.

1) Vgl. leg. 1, 644. e. ff. mit Röm. 7, 15. ff. Gal. 5, 17. u. a. m. Siehe auch *Grotefend* comment. p. 41. u. oben S. 56. 60. 80. in d. Anmerkungen.

2) *ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶ τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον,* — — *ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾷν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν* etc. *ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσι τοὺς τοιούτους,* — — *καὶ αἰσχρὸν δὴ φασὶν εἶναι τὴν ἀκολασίαν* — — — *καὶ αὐτοὶ ἐκπορίζεσθαι οὐ δυνάμενοι ταῖς ἡδοναῖς πλήρωσιν, ἐπαινοῦσι τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν δικαιοσύνην διὰ τὴν αὐτῶν ἀνανδρίαν.* etc. Gorg. 492. a. vgl. rep. 2, 365. c. ff. 6, 492. b. ff. 8, 560. d.

3) Vgl. rep. 8, 555. c. mit Matth. 5, 24. Luk. 16, 13.

4) Vgl. **Schleiermacher** Reden üb. d. Relig. S. 155. 187: „Glaubt mir, wieviel sie auch sprechen mögen von Religion, es liegt ihnen dabei nichts so sehr am Herzen, als bei dieser Gelegenheit einige junge Leute zu gewinnen für die Sparsamkeit im Gebrauch ihrer Kräfte. — — Nicht eigentlich Religion wollen sie, sondern nur ein wenig Sinn für dieselbe.“ u. s. w.

5) apol. 35. d. 39. c. Theaet. 177. a.

6) — — *μετὰ τοῦτο ἤδη ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ*

den Denkungsweise, die in ihrer süßen Behaglichkeit nicht gestört, und mit inhaltschweren Mahnungen an das Ewige und Heilige nicht behelligt seyn will[1]), — die sich gegen die schmerzliche Wahrheit sträubt, wie unartige Kinder gegen bittere Arzneien[2]), und an allem, was schmeichelnd das sinnliche Lebensgefühl erhöht[3]), mit leidenschaftlicher Liebe hängt.

Und so geht es nunmehr aus dem Innersten der platonischen Philosophie klar hervor, was oben (S. 59.) nur aus dem Zusammenstellen einzelner Aeußerungen als höchstwahrscheinlich gefolgert werden konnte, daß diese Philosophie in ihrer Lehre vom Wesen und Wirken der Sünde christlicher sey, als irgend eine der alten Welt. Denn das Unheil, auf dessen Wegräumung sie abzweckt, rührt eben ihrer Ansicht nach nirgends anders her, als aus der Sünde. Und unter der Sünde versteht sie so wenig, wie das Christenthum, das, was sich die Welt darunter denkt, die einzelne That, oder aber die sogenannte Immoralität in ihrer groben häßlichen Gestalt; sondern sie dringt, wie überall, so auch hier, in das Innerliche ein, und zieht das Lügenhafte, das kernlos Nichtige, das sich mit dem täuschenden Schein des Wahren und Schönen zu umkleiden weiß, und dadurch die

---

ἀναίδειαν λαμπρὰς μετὰ πολλοῦ χοροῦ κατάγουσιν ἐστεφανωμένας, ἐγκωμιάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι. ὕβριν μὲν παίδευσιν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν· ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρίαν. — — — οὐκοῦν καὶ διαζῇ τὸ καθ' ἡμέραν, οὕτω χαριζόμενος τῇ προσπιπτούσῃ ἐπιθυμίᾳ· τοτὲ μὲν μεθύων καὶ καταυλούμενος, αὖθις δὲ ὑδροποτῶν καὶ κατισχναινόμενος, τοτὲ δ' αὖ γυμναζόμενος· etc. καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῷ βίῳ, ἀλλ' ἡδύν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον, χρῆται αὐτῷ διαπαντός. rep. 8, 560. e. 561. d. Vgl. Fichte Anweis. z. sel. Léb. S. 190. ff. u. oben S. 58, Anm. 6.

1) apol. 30. e. vgl. Apost. 24, 25. — „mundus omnes alias religiones ferre potest, hanc solam doctrinam ferre nec vult nec potest." etc. Luth. Wke ed. Jen. 3, p. 410.

2) Gorg. 521. e. vgl. rep. 4, 426. a. b.

3) Gorg. 463. a. ff. 464. c. d.

Hintansetzung und Verkennung des eigentlich Guten bewirkt, als das wahre Wesen der Sünde an das Licht [1]).

Auch das Christenthum bezeichnet die **Lüge**, die einnehmende und bestechende falsche Darstellung, als eins der charakteristischsten und zugleich gefährlichsten Momente der Sünde. Es ist eine der wichtigsten und noch immer verkanntesten Wahrheiten, die Plato, nur anders ausgedrückt, mit dem Christenthum gemein hat, daß der Teufel sich zu einem Engel des Lichts verstellen kann, und daß er ein Lügner von Anfang, und ein Vater der Lügen sey. 2 Kor. 11, 14. Joh. 8, 44. [2]). Nur durch die Lüge bekommt das Böse Macht über die Menschen, nur dadurch, daß es aussieht, wie das Wahre und Gute. Stellte sich das Unvernünftige und Schändliche in seiner wahren Gestalt dar, so würde Niemand an jenes glauben, und durch dieses sich verführen lassen. Aber die Sünde weiß die Sprache der Vernunft täuschend nachzuahmen, und so unschuldig und lieblich aufzutreten, daß sie für die Tugend selbst gehalten wird. Darauf beruht ihre ausgedehnte Herrschaft und unverwüstliche Existenz im Leben, und daraus wird das den ganzen Platonismus durchziehende erbitterte Streben und Kämpfen gegen „die übertünchten Gräber und die reißenden Wölfe in Schaafskleidern" (Matth. 7, 15; 23, 27.) als ein christliches begreiflich. Es kann übrigens nur die fortgesetzte Beobachtung des Lebens diesem Gedanken sein

1) *νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον.* etc. Tim. 86. b. *αὕτη γὰρ μόνη ἐστὶ κακὴ πρᾶξις ἐπιστήμης στερηθῆναι.* Prot. 345. b. *ἀγαθὸν οὖν οἴει εἶναι ἐάν τις ποιῇ ταῦτα ἃ ἂν δοκῇ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων;* Gorg. 466. e. *στάσιν ἄρα καὶ νόσον τῆς ψυχῆς πονηρίαν λέγοντες, ὀρθῶς ἐροῦμεν· — — τό γε μὴν ἀγνοεῖν ἔστιν, ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης ψυχῆς, παραφόρου ξυνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη.* Soph. 228. b. c. Siehe besonders auch rep. 5, 479. e. d. 7, 515. b. u. a. m.

2) Siehe oben S. 187. Vgl. hierzu Phil. 40. c: *ψευδέσιν ἄρα ἡδοναῖς τὰ πολλὰ οἱ πονηροὶ χαίρουσιν, οἱ δ' ἀγαθοὶ τῶν ἀνθρώπων ἀληθέσι. — — εἰσὶ δὴ ψευδεῖς ἐν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἡδοναὶ μεμιμημέναι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα·* Phil. 40. c. vgl. Soph. 260. c.

volles Verständniß schaffen. Man muß das Leben einmal in allen seinen Beziehungen aufmerksam betrachten, um den Alles verschlechternden Einfluß des an sich Verächtlichen, das sich aber schneller, als das Gediegene und Würdige die allgemeine Gunst zu erwerben weiß, als einen durchgängigen, im Größten wie im Kleinsten sich kund gebenden, mit Betrübniß wahrzunehmen. Was dem Nichtigen überall so schnell Geltung und Gunst verschafft, ist nicht schwer zu erkennen. Es ist hauptsächlich die in jedem Menschen vorhandene und mächtige Trägheit und Gemeinheit der sinnlichen Natur, die sich durch das, was ihres Gleichen ist, am meisten angesprochen und befriedigt fühlt, und daher z. B. bei Kunstgenüssen das Ergötzliche lieber hat, als das wahrhaft Schöne, weil sie, um jenes zu fassen, sich nicht anzustrengen braucht; wollte sie aber dieses würdigen, so müßte sie zuvor aus sich herausgehn, und sich mit Ernst und Ausdauer zu einer höheren Geistesstufe emporarbeiten, was sie entweder nicht mag oder nicht kann. Und wer dieß begreift, dem wird es wohl auch nicht unerklärlich seyn, warum im Gebiet der Religion die flachsten und beschränktesten Ansichten gewöhnlich die beliebtesten und verbreitetsten sind.

Wie das Christenthum, faßt der Platonismus die Sünde ferner hin und wieder vom theologischen Gesichtspunkt auf, und stellt sie als das ohne Gott, und von ihm los Seyn des creatürlichen Lebens dar [1]). Die Anlage und Neigung dazu liegt, nach Plato's mehrfach berührter Ansicht, in dem creatürlichen Leben als solchem [2]), und das entschiedene Heraustreten derselben in die Wirklichkeit, das wirkliche Abschweifen des Creatürlichen von Gott, betrachtet er als das im Großen wie im Kleinen sich im=

---

1) Theaet. 176. a. b. rep. 589. e. 4, 444. b. vgl. Tim. 30. a. — In diesen und andern ähnlichen Stellen, (siehe bei Tennemann) Gesch. d. Phil. 2, S. 484. 86. 90. 93.) spricht sich der biblische Gedanke aus: „eure Untugenden scheiden euch und euern Gott von einander." Jes. 59. 2. (Vgl. Ast Plat. Leben S. 235. ff.) Daher τὸ ἄθεον das von Gott Abgewendete, nichts mehr von ihm in sich Enthaltende. Alc. 1, 134. e.

2) Tim. 86. d. ff. Vgl. S. 60. Anm. 1.

mer wiederholende Thema der Geschichte [1]). Das Gute ist ihm durchaus das Uranfängliche und Erste; weßhalb er denn auch in der Geschichte im ganzen Ernst an einen früheren, besseren Zustand des Lebens glaubt [2]). Alle Verschlechterung leitet er aus einer Abweichung und Entfernung vom Guten, aus der Trennung des ursprünglichen Zusammenhangs mit demselben her. Und so giebt sich ihm denn, wie dem bibelgläubigen Christen, die Weltgeschichte einerseits als Abfallsgeschichte kund.

2. Andrerseits aber auch als Geschichte der Rückkehr zu Gott, und der Wiedervereinigung mit ihm! [3]) Denn

1) Phaedr. 284. c. ff. Pol. 269. a. ff. 273. b. leg. 10, 896. e. ff. Epin. 988. d.

2) *καὶ οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* etc. Phil. 16. c. Pol. 271. d. ff. u. a. m. vgl. Sen. ep. 90. u. Stallbaum zu d. angef. St. des Phil. (S. 39.) Die neuerdings wieder stark ausgesprochene Ansicht, daß Rohheit und Fetischismus das Ursprüngliche in d. Gesch. sey, ist am grellsten von Hume aufgestellt worden, in s. ess. 4, 39.

3) *διὸ δὴ καὶ τότ' ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτὸν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς, ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς, εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' αὐτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν, ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρω ἀπεργάζεται.* Pol. 273. d. — Einheit, Harmonie, Freundschaft der Seelenkräfte und der Menschen unter einander, und mit Gott, ist ein die ganze platonische Philosophie durchdringender, und auf vielfache Weise sich äußernder Gedanke. Sie hat ihn aus dem Pythagorismus aufgenommen, dessen Seele er bildete, wie auch Jambl. de vit. Pyth. c. 33. von der *φιλία* der Pythagoräer sagt, sie strebe einzig nur *εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἕνωσιν.* Diese *ἕνωσις* war bekanntlich auch im Neuplatonismus das höchste Ziel des Strebens. vgl. *Creuzer* zu Plot. de pulcr. p. 73. 98. Es ist ein wahres Glück und ein großer Trost für die christliche Theologie, daß uns die alten heidnischen Classiker erhalten worden sind! Für manche tiefe christliche Wahrheit, die von einer gewissen flachen Denkweise in unsrer modernen Theologie verschrien und verworfen wird, können wir die wackern Alten als ehrenwerthe Zeugen aufrufen. Gottlob! daß ihr Zeugniß, und ihre Autorität etwas gilt! Wie vielfach und wie oft ist die Idee einer innern Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott als mystisch, schwärmerisch u. dgl. verurtheilt worden! Daß sie in der Bibel steht, das hätte sie bei manchen Theologen vor der Verwerfung schwerlich geschützt. Glücklicherweise steht sie aber

wie beim Natur- oder Weltkörperleben am äußersten Punkt seiner relativen Losreißung von Gott, eine Umlenkung und Wiedererneuerung des ursprünglichen Verhältnisses zu ihm eintritt, so muß auch im geistigen Menschenleben die angestammte, und nur auf eine Zeitlang zurückgedrängte Richtung wieder durchbrechen, und die Oberhand gewinnen. Im Naturleben ist es das unauflösliche Band der Nothwendigkeit, welches diese Umlenkung bewirkt; aber das Menschenleben folgt dem sanfteren Zug einer vom Himmel stammenden und zum Himmel führenden Liebe. Die reine heilige Liebe ist das einigende und ewige Band der höheren Geisterwelt [1]). Sie ist die mächtige Hebelkraft des gesunkenen Geschlechts, der beseligende Weg zur Wahrheit und zum Leben; sie ist die läuternde Wiederbringerin der verirrten und entgöttlichten Seelen in die ewige Heimath. In der Form vollendeter Schönheit tritt sie als die Vermittlerin zwischen Gott und den Menschen, zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, zwischen Geist und Stoff überall im Leben auf, weckt durch ihren tiefeindringenden Strahl das schlummernde Bewußtseyn von dem wahrhaft Seyenden und Unvergänglichen, und richtet das schwankende Sehnen des bewegten Herzens auf den, der es allein befriedigen und stillen kann, auf Gott, das höchste Gut [2]). Denn

auch im Cicero, und den Cicero ihretwegen als Mystiker zu anathematisiren, — das getraut man sich doch wohl nicht. Cic. tusc. 5, 25: haec tractanti animo, — — exsistit illa a Deo Delphis praecepta cognitio, ut ipsa se mens agnoscat, conjunctamque cum divina mente se sentiat, ex quo insatiabili gaudio completur. vgl. die oben S. 62. Anm. 5. citirte Stelle, und Sen. ep. 41: animus magnus et sacer, conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suae. u. a. m. Diese conjunctio des Cic. ist durchaus nicht so pantheistisch, als die vorhin erwähnte pythag. neuplatonische *θεοκρασία*.

1) Ast Plat. Leben S. 304. v. *Heusde* init. phil. pl. 1, 97. ff. — Vgl. Weiße die Idee d. Gottheit S. 34.

Phaedr. 246. d. ff. Conv. 202. d. ff. Vgl. *Milton* parad. lost, 8, 5, 589:

— love is the scale
by which to heavenly love thou may'st ascend!

2) Siehe oben S. 138. Anm. 1. Vgl. Phil. 64, e: *νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμᾶς ἡ τἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν.* etc.

das ist überhaupt der Grundtrieb aller Liebe, das Begehren des Guten. In allem, was geliebt wird, ist es das Gute, nach welchem die Liebe Verlangen trägt und fühlt[1]). Nur daß sich die gewöhnliche Liebe über das eigentliche Object ihres Strebens nicht recht klar wird, und die niedern Güter von den höhern nicht unterscheidet. Und so ist denn, vermöge dieses eingebornen Zugs zum Guten, welcher der von wahrer Liebe durchdrungenen Seele keine bleibende Ruhe läßt, außer im höchsten Gut, die Liebe nach platonischer, wie nach christlicher Lehre die wirksamste Kraft zur Erreichung des bezweckten Heils, weßhalb sie auch in dieser, wie in jener, unter den himmlischen Kräften als die größte und höchste gilt[2]).

Soll nun aber die Liebe sich als die Heil vermittelnde Macht im Leben der Menschen bethätigen, so muß, weil die Liebe den Zwang und die Gewalt ausschließt, das Leben vor allen Dingen zum Bewußtseyn seiner Heilsbedürftigkeit, und dadurch zu der Willigkeit gebracht werden, sich von seinem Unheil helfen zu lassen[3]). Alles, was dem Erwachen dieses Bewußt=

---

1) *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* conv. 205. e. vgl. rep. 6, 505. d. e. 486. a. Auch Aristoteles hat diese Ansicht; das Gottbegehren der Vernunft ist ihm Grund und Princip aller Bewegungen im Kosmos. met. 12, 7. Hieraus wird klar, daß Grotefend Unrecht hat, wenn er behauptet, im Plato komme nichts vor von der Liebe zu Gott, (comment. p. 48.) da es im Gegentheil recht eigentlich Plato's Meinung ist, daß in allem, was geliebt wird, nur Gott gemeint und erstrebt werde. Dieß wird besonders von den Neuplatonikern recht stark hervorgehoben; Plotin nennt geradezu die Liebe zu Gott die Quelle alles Lebens und aller Tugend. Baumgarten Cr. D.G. S. 771. vgl. Proklus theol. Unterr. bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 164.

2) Vgl. conv. 202. e. ff. wo unter den dämonischen Wesen und Kräften, die das Mittelglied zwischen Göttern und Menschen bilden, Eros ganz vorzüglich von Bedeutung ist; u. rep. 3, 403. c. wo gesagt wird, daß alle musikalischen i. e. philosophischen Studien in der Liebe zum Schönen enden müssen.

3) Zum Heil kann demjenigen nicht geholfen werden, dem nicht die Augen über sich selbst aufgegangen sind, der nicht die Quelle und Ursache seines Unheils in sich selbst wahrgenommen hat. Vgl. oben S. 61. Anm. 7. u. hierzu rep. 10, 619. c: *οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην*

seyns hemmend entgegensteht, muß beseitigt, und der Erkenntniß des Wahren kräftig Bahn gebrochen werden. Nicht also zuerst den Frieden, sondern, wie Christus, zuerst das Schwert bringt die platonische Philosophie der Welt [1]). Sie ist, wie das Christenthum, ihres Heil bezweckenden Strebens wegen, durch und durch polemischer, unverträglicher Natur. Sie flammt gleich diesem, wie wir oben bemerkten (S. 70. Anm. 2. 3.), von unerbittlichem, unversöhnlichem Haß gegen das blendende Nichts der Welt, das dem allein Wahren und Erhabenen die Liebe und Verehrung, die ihm gebührt, entzogen und sich zugewendet hat. Sie kämpft wie dieses, nicht für ihre, sondern für Gottes Ehre, und für sein Reich auf Erden [2]); und sie verhehlt sich auch, so wenig wie dieses, die Langwierigkeit und Schwierigkeit dieses Kampfes, da sie wohl weiß, daß sie nur mit Geisteswaffen kämpfen darf, und daß sie nie blos von außen her, sondern immer nur da den Sieg gewinnen kann, wo es ihr gelingt, im Innern ein Mitstreiten [3]) für sie und ihre Zwecke zu erregen, was bei der glühenden Heftigkeit, mit welcher die Lüste des Fleisches das Seelenleben umstricken [4]), so selten und nur nach langen Mühen erfolgt.

Deßhalb geht sie nun aber eben, wie das Christenthum, immer zunächst darauf aus, einen Feuerbrand in die Seele zu wer-

---

τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ. Vgl. Klagl. Jer. 3, 39. Jak. 1, 13. ff. Daher Seneca ganz im christlichen Geiste sagt: initium est salutis, notitia peccati. Sen. ep. 28.

1) Matth. 10, 34. Siehe oben, S. 70. Anm. 2. 3. Vgl. leg. 1, 647. c.

2) rep. 7, 519. c. leg. 1, 631. d. 4, 713. e. ff. 9, 863. e. ff. vgl. v. *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, p. 136. u. dagegen *Grotefend* comm. p. 53: nicht eigentlich auf Gott selbst, als vielmehr auf das, was in Jeglichem das Wahre und Gute sey, werde in Plato's Philosophie das Streben und Augenmerk gerichtet. — Ja! aber doch nur deßhalb, weil Plato in der Vernunfterkenntniß des Wahren und Guten eine Manifestation des göttlichen Wesens erblickte.

3) rep. 9, 589. b. vgl. rep. 4, 442. a. leg. 10, 906. a.

4) Siehe oben S. 188. Vgl. Theaet. 153. c.

fen, den inwendigen Menschen aus seiner Sicherheit und Ruhe aufzuschrecken, und ihm auf irgend einem Punkt die Nichtigkeit dessen, das er für etwas hält, mit Schaam und Verwirrung tief empfinden zu lassen [1]. Das innere unruhig Werden und Erschrecken gilt ihr für das erfreuliche Kennzeichen der Heilbarkeit dessen, den es erfüllt, ja für die erste Regung des neuen, zur Wiedergeburt befähigten Lebens [2]. Sie demüthigt daher, wie das Evangelium, die Hoffärtigen, und erhebt die Niedrigen; (Luk. 1, 51. ff. u. a. m.) die Hungrigen füllt sie mit Gütern, aber die Reichen läßt sie leer; mit schneidender Härte begegnet sie den Verächtern des Ewigen [3], aber die Heilsbegierigen weist sie mit sanftmüthigem Geist [4] zurecht. Sie weiß, daß es für die Erkenntniß des Einen, was Noth thut, kein größeres Hinderniß giebt, als den stolzen Wahn: ich bin gar reich und satt, und bedarf nichts [5]. Darum läßt sie sich's eifrig angelegen seyn, dem Leben seine Armuth, Blöße und Dürftigkeit zu zeigen, was ihr, wie dem Christenthum, natürlich nicht mit Dank, sondern mit Haß, Erbitterung, Spott und Hohn vergolten wird [6]. Von dem tiefen Schmerz der wahren Selbsterkenntniß [7] macht sie die beseligende Erkenntniß der göttlichen Wahrheit, und die Erlangung des Friedens abhängig, den

---

1) *κἄπειτα ἐπειρώμην αὐτῷ δεικνύναι ὅτι οἴοιτο μὲν εἶναι σοφός, εἴη δ' οὔ.* apol. 21, c. 23. d. e. u. a. m.

2) Vgl. oben S. 153. Anm. 1. u. S. 190. und hierzu Soph. 230. b. c. d. Theaet. 168. a. — Der Begriff der Wiedergeburt und des neuen innern Lebens kommt im Plato nicht minder, wie im Evangelium vor, nur dort, wie sich von selbst versteht, abstracter, blasser und ideeller, als hier. Der Sokrates des Plato bezeichnet sich als einen Geburtshelfer; Theaet. 149. a. ff. u. a. m. Der wahren Philosophie wird eine zeugende Kraft beigelegt, und die Seelenzeugung bei Weitem höher gestellt, als die Kinderzeugung. conv. 209. b.

3) Theaet. 179. e. ff. Prot. 316. d. apol. 19. e. Soph. 219. d. u. a. m.

4) rep. 9, 589. c. Vgl. Matth. 11, 21. ff. 23, 13. ff. mit 12, 19. 20.

5) Offb. Joh. 3, 17. Luk. 5, 31. 32. u. a. m. Vgl. Sen. ep. 50: et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus.

6) Apol. 22. e. rep. 6, 495. c. Gorg. 486. a. ff.

7) Siehe oben S. 190. und die S. 179. in d. Anm. citirten Stellen.

die Welt nicht geben kann [1]). Oeffnen will sie die geschlossenen Geistesaugen, und sie hinwenden von der Finsterniß zu dem wunderbaren Licht, das von oben kommt [2]). Mit der Erleuchtung der Seelen will sie ihr Heilswerk beginnen, wie der Erlöser. Aber die Einsicht und Erkenntniß gilt ihr, wie diesem, nicht als absolut höchster und letzter Zweck, sondern, wie wir bereits bemerkt haben, in gewissem Sinn nur als Mittel zum Zweck [3]), nur als Führerin zu Gott; weßhalb sie denn auch, im ächt christlichen Geist, einen nur geringen Werth auf die schriftliche, den

---

1) Vgl. oben S. 201. — Die wahre Weisheit wird demgemäß *ἡ καλλίστη καὶ μεγίστη τῶν ξυμφωνιῶν* genannt. leg. 3, 689. d. vgl. rep. 4, 431. e. und was ist der christliche Friede anders, als das Gefühl von der Harmonie des innern Lebens mit Gott? Joh. 14, 27. 17, 23. Eph. 2, 14. u. a. m.

2) Hier tritt uns im Plato der biblische Begriff der Bekehrung entgegen; *μεταστροφὴ ἀπὸ τῶν σκιῶν ἐπὶ τὸ φῶς·* rep. 7, 532. b. auch *περιστροφὴ, περιαγωγή.* ib. 521. c. *ἐπιστρέφεσθαι* häufig im N. T. 2 Kor. 3, 16. 1 Thess. 1, 9. Apost. 18, 18. Daß in dem biblischen Ausdruck *μετάνοια* mehr liegt, als in dem platon. *μεταστροφὴ* bedarf wohl kaum der Erinnerung. Uebrigens ist auch die platon. *μεταστροφὴ* keine bloße Herumwendung des Denkens und Erkennens; sie ist der Anfang einer neuen innern Lebensrichtung, und mit einer *ἀνάβασις* und *ἐπανωγωγὴ* genau verknüpft: *οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφὴ, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγὴ, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπάνοδον·* rep. 7, 521. c. Denn, wie schon mehrmals bemerkt wurde, nicht auf ein bloßes Erkennen von ferne, sondern auf ein *ἅπτεσθαι οὐσίας καὶ ἀληθείας* ist die ganze plat. Philosophie angelegt. Theaet. 186. d.

3) Siehe oben S. 117. *τοῦτο μὲν τοίνυν οὕτω κείσθω δεδογμένον, ὡς τοῖς ταῦτ' ἀμαθαίνουσιν οὐδὲν ἐπιτρεπτέον ἀρχῆς ἐχόμενον, καὶ ὡς ἀμαθέσιν ὀνειδιστέον, ἂν καὶ πάνυ λογιστικοί τε ὦσιν·* etc. *τοὺς δὲ τοὐναντίον ἔχοντας τούτων, ὡς σοφούς τε προσρητέον, ἂν καὶ, τὸ λεγόμενον, μήτε γράμματα μήτε νεῖν ἐπίστωνται·* etc. leg. 3, 689. c. (Es ist im Vorhergehenden von dem Erkennen und Verkennen des allein Erstrebungswürdigen die Rede.) — Hieher gehört auch die wichtige, und mit Nachdruck vorgetragene Bemerkung, daß die wissenschaftliche Belehrung nichts einflöße und einpfropfe, sondern daß sie nur die Seele reinige und richtig stelle, und dadurch zur Auffassung und Gewahrwerdung des Wahren und Göttlichen befähige. rep. 7, 518. b. ff. vgl. Kapp Plat. Erz.lehre S. 185.

größten dagegen auf die mündliche Belehrung und unmittelbare lebendige Einwirkung legt (S. 136. Anm. 1.). Das Licht der Erkenntniß soll nur der Liebe dienen, und sich in sie verklären [1]).

Hat sie aber von oben her [2]) den Beruf wie die Macht empfangen, das Leben zu durchgeistigen, so muß sie auch ihren Einfluß auf das ganze Leben ausdehnen, und auf alle seine Verhältnisse heilsam einzuwirken sich bestreben. Ihr Hauptaugenmerk muß aber auf den Staat und auf die Familie, überhaupt auf das gemeinsame Leben der Menschen gerichtet seyn. Denn wie das Gemeinleben dem Trieb des Guten nach allgemeiner Mittheilung und Verbreitung günstig ist, so fördert und erleichtert es auch das schnelle Umsichgreifen des Bösen, und sichert ihm eine gewisse zähe, und schwer zu überwindende Existenz und Kraft [3]). Nur durch ein vom Geist des Guten erfülltes Gemeinleben kann das Unheil im Leben erfolgreich angegriffen und bekämpft, nur an seinen Bildungs- und Verbreitungsheerden die Gewalt des Bösen gründlich gebrochen werden [4]). Diese aber sind, nach Plato's Ansicht, ganz vorzüglich schlechte Erziehung und schlechte Staatsverwaltung. Im Gegensatz zu der letzteren stellt er nun deßhalb in seiner Republik das Muster eines auf Gerechtigkeit gegründeten und durch Weisheit gelenkten Staates auf, und läßt in demselben die Sorge für die Bildung und Erziehung der Jugend eine Hauptangelegenheit der Regierenden seyn [5]). Alles, was den ewigen Lebensfunken in dem sich entwickelnden Jugendleben trübt und schwächt, will er von demselben fern gehalten wissen [6]); alles, was die thierische Heftig-

---

1) Vgl. oben S. 63. Anm. 1. u. S. 194. 195.

2) apol. 30. a.

3) Siehe oben S. 60. 72.

4) rep. 6, 487. c. — 492. d. Gorg. 518. a. — 519. b. u. a. m.

5) rep. 4, 423. e. leg. 6, 766. a.

6) Daher er auch die Häufigkeit neuer Spiele, neuer Melodien, neuer Reize u. s. w. nicht dulden will, damit nicht den Kindern Unstätigkeit und Neuerungssucht eingepflanzt werde; denn das Wahre ist seiner Natur nach einfach und unveränderlich, und ein flackerndes, nach Vielerlei haschendes Gemüth ist

keit im Menschen zähmt, besänftigt, und einem höheren Willen unterwirft, ruft er zum hülfreichen Eingreifen in das Erziehungsgeschäft herbei [1]), und die Furcht des Herrn ist auch ihm der Weisheit Anfang und aller Bildung Gipfel [2]). (Sprichw. 9, 10.)

Wie das Evangelium strebt demnach auch die platonische Philosophie das Uebel an der Wurzel zu erfassen; wie das Evangelium knüpft auch sie einen großen Theil ihrer Hoffnung auf das kommende Himmelreich, an die für jede Einwirkung noch empfängliche Kinderwelt (Mark. 10, 14.); wie das Evangelium will sie die fleischliche Selbstsucht, die Mutter aller Ungerechtigkeit, nicht blos durch Worte und Gedanken, sondern in der That und Wirklichkeit [3]), durch das gemeinsame Leben in einem gerechten Staat bekämpfen und überwinden; und die schon oben (S. 72) ausgesprochene Behauptung der Aehnlichkeit zwischen der platonischen Republik und der biblischen Idee vom Reiche Gottes, erweist sich nunmehr als vollkommen richtig und begründet. Mit dem Ausdruck: Reich Gottes — bezeichnet nemlich die Bibel, wie wir sahen, einen wirklich zu seinem wahren Heil, und somit auch zur freudigen Willigkeit in durchgängiger Beziehung auf Gott erhobenen Zustand des gesellschaftlichen Lebens; und auf diesen strebt auch, wie sich uns so eben gezeigt hat, die platonische Republik augenscheinlich hin; um den Staat als Staat ist es dem Plato weniger zu thun, als um Gestaltung eines der göttlichen Idee entsprechenden, und von ihr bewegten und bestimmten Menschenlebens in der Wirklichkeit.

3. Und daß es der Platonismus mit allen seinen Lehren und

---

deßhalb unfähig, es zu erfassen. leg. 7, 797. a. 798. b. rep. 4, 424. b. ff. 6, 484. b. Vgl. Kapp Plat. Erz.lehre. S. 31. 162. u. a. m.

1) Siehe oben S. 33.

2) rep. 2, 379. b. ff. Theaet. 176. b. Gorg. 507. b. Vgl. oben S. 63. u. v. *Heusde* init. phil. pl. 2, 3, p. 228. Siehe hierzu auch die schöne Stelle über die Bedeutsamkeit der Religion für den Staat aus Plutarch bei Tholuck in Neand. Denkw. 1, S. 90.

3) Daher eine gewisse Gütergemeinschaft im Staat! rep. 5, 462. c. ff. 464. a. ff. Vgl. Apost. 2, 44. 1 Kor. 10, 24; 12, 14. ff. Röm. 12, 5. und die bekannte pythag. Formel: τὰ τῶν φίλων κοινά. Cic. leg. 1, 12.

Heilsbemühungen auf nichts Geringeres abgesehn habe, als auf eine Erlösung des Lebens, — dafür legt schon das schöne Gleichniß von den Menschen in der Höhle, das wir oben betrachtet haben (S. 35.), das unzweideutigste Zeugniß ab. Als gefesselt und gefangen, in dunkler Tiefe ein dem Wahn und dem täuschenden Schein anheimgefallnes Leben führend, stellt Plato in demselben die Menschen dar, und spricht hiermit deutlich genug die Nothwendigkeit einer Entfesselung, einer Erhebung zum Licht, zum Leben in der Freiheit und Wahrheit aus. Aber nicht blos auf poetische Weise in diesem Gleichniß, — auch an vielen andern Stellen seiner Schriften bezeichnet er die Erlösung der Menschen, die Entbindung ihrer Seelen von Irrthum und Sünde, die Einführung derselben in die Welt des allein Wahren und Guten, als die Endabsicht und als das Hauptgeschäft der ächten Philosophie geradezu und mit bestimmten Worten [1]). Im Hinblick auf dieses erhabene Ziel erscheint ihm auch der Tod als der größte Wohlthäter für das geistige Leben. Denn die Erlösung der Seele kann nach seiner, wie ja auch nach christlicher Ansicht, so lange wir hienieden im Leibe wallen, doch nur eine beginnende und wachsende, keine durchaus vollendete seyn. Im Tode aber fallen alle die fleischlichen und sinnlichen Bande, welche die Seele immer wieder in die Lüste und Schmerzen der zeitlichen Existenz hineinziehn [2]), gänzlich von ihr ab; ungetheilt und ungehemmt folgt sie nun dem Trieb des Innersten zum Ewigen und Göttlichen, vorausgesetzt, daß ihr Sehnen schon während des leiblichen Lebens darauf gerichtet war. So gelangt sie mithin durch den Tod zur vollkommnen und herrlichen Freiheit, und so zeigt sich denn der biblische Gedanke des Sterbenwollens, um zum wahren Leben

---

1) ἡ φιλοσοφία — τὴν ψυχὴν — — λύειν ἐπιχειρεῖ. Phaed. 83. a. 84. a. Was Phaed. 67. d. λύσις heißt, wird anderwärts ἀπαλλαγὴ genannt. Soph. 230. c. Phaed. 64. c. (auch κάθαρσις. Phaed. 69. b.) u. a. m. Vgl. Ast Plat. Leben S. 159. Alcinous definirt demnach die Philosophie als eine solutio animae a corpore et conversio ad ea quae re vera sunt. de dogm. Plat. c. 1.

2) Phaed. 66. b. ff.

zu gelangen, auch als ein Hauptgedanke der platonischen Philosophie [1]).

Derselbe sittlich strenge Ernst, welcher im Christenthum die Erlösung als das dringendste Bedürfniß der Menschen erscheinen läßt, giebt sich auch in der platonischen Hinweisung auf ihre Nothwendigkeit kund. Ohne Erlösung keine Seligkeit! ohne innige Verknüpfung mit Gott kein wahres Heil, kein ewiges Leben! [2]) — Das steht im Evangelium, wie im Platonismus fest; fleischlich gesinnt seyn ist der Tod, — behauptet dieser, wie die Bibel [3]). Bei wem das Seyende sich nie über das zerrinnende Wellenspiel fleischlicher Erregungen zu einer bleibenden freien Wesenhaftigkeit erhoben hat, der hat auch keine Befähigung zum Aufgang in die ewige Welt des Seyenden; das Innerste bleibt auch nach dem Tode dem rastlosen Kreislauf des Werdenden einverleibt, mit welchem es im Leben unauflöslich verflochten war [4]).

Hieraus geht nun deutlich hervor, was sich Plato unter der Erlösung, oder vielmehr, wie er diesen Vorgang im Seelenleben

1) 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. — *οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσιν·* Phaed. 64. b. vgl. Crat. 403. d. e. Cic. Tusc. 1, 30. u. a. m. Siehe über die *μελέτη θανάτου Omeis* de Plat. effato, philosophiam esse meditat. mortis, Altd. 1688. 4. Creuzer Symb. 1, S. 109. Den Gebrauch dieser plat. Formel auch in d. christl. Kirche weist Baumgarten Cr. nach, in d. D. G. S. 776.

2) Joh. 3, 36. 1 Joh. 5, 12. u. a. m. Vgl. oben S. 63. Anm. 1.

3) Röm. 8, 5. Gal. 6, 8. u. a. m. Phaed. 69. c. 81. c. d. Hieher gehört auch die schöne paraphrastische Parallele zu 1 Joh. 2, 15—17. rep. 10, 608. a. — d.

4) Tim. 92. c. leg. 10, 904. c: *μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστι ψυχῆς· — — σμικρότερα μὲν τῶν ἠθῶν μεταβάλλοντα, ἐλάττω κατὰ τὸ τῆς χώρας ἐπίπεδον μεταπορεύεται· πλείω δὲ καὶ ἀδικώτερα, μεταπεσόντα εἰς βάθος* etc. — *αὕτη τοι δίκη ἐστὶ θεῶν. — — κακίω μὲν γιγνόμενον, πρὸς τὰς κακίους ψυχάς· ἀμείνω δὲ πρὸς τὰς ἀμείνους πορευόμενον, ἔν τε ζωῇ καὶ ἐν πᾶσι θανάτοις, πάσχειν τε καὶ ποιεῖν ἃ προσῆκον δρᾶν ἐστι τοῖς προσφερέσι τοὺς προσφερεῖς.* (Hier spricht Plato den sittlich religiösen Grund seines Glaubens an die Seelenwanderung sehr klar aus. Vgl. hierüber oben S. 57. Anm. 6.)

denkt. Er denkt ihn als ein zu sich selbst Kommen, sich als seyend Erfassen, und so sich Halten, als eine Ablösung des Innersten von dem es umgebenden Element [1]), als ein sich Ausscheiden aus der wechselnden Welt- und Lebensmasse, als eine Concretisirung des Urgeistigen im Menschen zu einem von Gott durchleuchteten Licht- und Lebenskern.

Es liegt im Begriff der christlichen Erlösung, daß sie der Mensch nicht durch sich selbst vollziehen kann [2]). Auch dem Plato liegt die Meinung fern, daß der Mensch sein eigner Erlöser sey. Freilich leitet er sie nicht von der Person und der Liebe eines göttlichen Erlösers ab, doch aber von himmlischen Kräften, die im Erdenleben und auf dasselbe wirken; und wie das Christenthum lehrt auch Plato zu einem von Gott gestifteten Amt der Läuterung und Versöhnung den gläubigen Blick erheben. Dieses Amt der Durchgeistigung und Versöhnung, des Verknüpfens zweier Welten mit einander, der Emporhebung des irdischen Lebens zum Himmel, der Verklärung des Zeitlichen durch das Ewige, der Anknüpfung des menschlichen Bewußtseyns an das göttliche, — ist den ewigen Ideen aufgetragen [3]). Sie sind die lebendigen Quellen des Heils und der Seligkeit für die

---

1) ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστι (ἡ ψυχή) rep. 10, 611. e. φεύξονται ἀφ' ἑαυτῶν εἰς φιλοσοφίαν, ἵν' ἄλλοι γενόμενοι ἀπαλλαγῶσι τῶν οἳ πρότερον ἦσαν· Theaet. 168. a. Vgl. leg. 5, 726. a. ff. Alc. 1, 130. a. ff. Vgl. oben S. 55. Anm. 3. und die wichtigen Stellen über die edle φιλαυτία bei Arist. eth. 9, 8. u. Cic. leg. 1, 22.

2) Vgl. dagegen Müller v. Wahren u. Gewissen, 2, 221: „es giebt keine Erlösung, die der Mensch nicht in sich selbst bewirken könnte" (!!) Siehe hierzu Sen. ep. 52: nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.

3) Vgl. oben S. 56. Nicht selten bezeichnet Plato die Dämonen als die Mittler zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen, mit ähnlichen Ausdrücken, wie das Christenthum die Engel; siehe oben S. 106. Als solche konnten sie begreiflicherweise nicht hier genannt werden, so wenig, wie in der christlichen Heilsordnung den Engeln das eigentliche Mittler- und Versöhnungsgeschäft zugeschrieben wird.

Menschen; sie sind nach Plato's frommer Zuversicht recht eigentlich die Heilande der Welt und des Lebens [1]), und hier stehen wir auf dem Punkt, wo wir die hohe religiöse Bedeutsamkeit der schon oben erwogenen Ideenlehre erst recht erkennen und inne werden können. Fast dieselben Wirkungen, welche Jesus, wie wir oben sahen, durch die reine Urbildlichkeit seines Wesens auf das eigentlich Wesenhafte im innern Leben des Menschen ausübt, erwartet Plato von den Ideen. Ihr Hineinleuchten in das Bewußtseyn ist die Tagwerdung im Land der Seele, und das sie Ergreifen und Fassen ist zugleich ein sich Erheben zu einem selbsteignen Seyn. Immer kräftiger entbinden sie das einmal geweckte Selbst im Menschen; immer schöner bilden sie den mit ihnen verkehrenden Geist herauf, und lassen ihn nicht wieder in die Tiefe der Gemeinheit und des besinnungslosen Sinnenlebens zurücksinken. Sie bilden durch ihre unzertrennliche Gemeinschaft mit einander, durch ihre innere lebendige Verbindung so zu sagen jene himmlische Leiter [2]), auf welcher ein bedeutungsvoller Traum die Engel Gottes auf- und niedersteigen sah. Von den Ideen ergriffen steigt der erhellte Geist von Stufe zu Stufe aufwärts, bis ihn die höchste und letzte zur Wahrnehmung der lebendigen Gottheit führt [3]). Denn bei dem Aufschwung von Idee zu Idee ist nicht eher ein Stillstehn möglich, als bis die Ankunft bei dem Einen erfolgt ist, aus dem und zu dem alles ist und lebt; in dem Erfassen der ersten, dem irdischen Seelenleben nächsten Idee ist schon die stille Nothwendigkeit der Fortbewegung zu der zweiten höheren enthalten, indem bei der Erkenntniß und Betrachtung der ersten ein dunkles Element zurückbleibt, das auf eine

1) θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅγε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται. rep. 6, 500. c.

2) rep. 6, 510. b. ff. — Vgl. Reinhold Gesch. d. Phil. 1, S. 204. Siehe auch über die ἐρωτικὴ τάξις Procl. zu Alc. 1. bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 269.

3) ὑποθέσεις οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμὰς (ποιούμενος·) ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών etc. rep. 6, 511. b. — — ἀλλ' ἴοι, καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι etc. rep. 6, 490. b.

höhere Sphäre hinweist, in welcher es zur vollen Klarheit sich entfaltet [1]). Eben so, wie ja im Gebiet des Sinnlichen die irdische Masse von Stufe zu Stufe der Entwickelung gehoben wird, bis sie die höchste Verklärung, deren ihre dunkle Schwere fähig ist, im ätherischen Licht erreicht hat [2]).

Mit dem Herantreten des erkennenden Geistes an die allwaltende Gottheit ist der Gipfel der Erlösung erreicht, und das Bewußtseyn der Erlösung geht in das der Versöhnung über, welches die Welt in Gott erblickt, und darum Gott in der Welt verherrlicht sieht [3]). Versöhnung ist der Gipfel der platonischen, wie der christlichen Weisheit und Erkenntniß. Auf Versöhnung der Gegensätze, auf ihre Aufhebung in einer höheren, beide umfassenden Einheit, ist der ganze Platonismus in seinem theoretischen, wie in seinem praktischen Theile durch und durch angelegt, und schon früher haben wir in Plato's heiterer Ironie das sichre Kennzeichen eines versöhnenden Strebens und versöhnten Bewußtseyns erkannt. (S. 141.) Auf dem Höhenpunkt der platonischen Erkenntniß ist der Geist über die dialektische Bewegung innerhalb der Gegensätze hinaus, und die wunderbare Einheit im großen Ganzen der Welt und des Lebens leuchtet ihm immer heller und heller ein. Der Kampf der Gegensätze zeigt sich hier zu einem heilsamen Ineinanderwirken ausgeglichen; und diese Ausgleichung ist keine Tilgung und Lähmung der streitenden Kräfte (siehe oben S. 185.), sondern eine Zusammenfassung und Unterordnung unter die höchste Macht, und ihre heiligen Zwecke. Die höchste Macht ist die des Guten [4]), die ewig nur, wie bereits oben bemerkt wurde, ihr Seyn und Wesen in der Welt der Erscheinungen will und offenbart [5]). Die ganze Welt, ihr Werk,

1) Vgl. Ritter Gesch. d. Phil. 3, S. 706.

2) Vgl. Tim. 31. b. ff. rep. 10, 616. b. c.

3) ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι· ὀφθεῖσα δὲ, συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὐτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία etc. rep. 7, 517. b. c.

4) „Es ist eine der tiefsten Bestimmungen von Gott, zu sagen: die Macht ist das Gute.“ Fichte Rec. v. Heg. Rel.phil. S. 11. Vgl. Gorg. 467. a.

5) Gott will sich in der Welt, Tim. 29. e. 41. a. b. u. a. m. oder,

ist ein System von Kräften und Zwecken, die alle einander fordern und fördern [1]), und in ihrer gesammten Thätigkeit keinen andern, als den göttlichen Endzweck realisiren. Und alles Böse, sammt allen Uebeln ist nicht im Stande, die Erreichung dieses Endzwecks zu vereiteln, und Gottes Freude an seinem Werk zu trüben [2]). Denn das ist eben das Göttliche seiner Natur, daß er den Widerspruch in sein Leben aufnehmen, tragen und überwinden kann. Daher bringt es jede Disharmonie im großen Lebensganzen doch zu weiter nichts, als zu einem volleren Erklingenmachen des versöhnenden Grundtons, zu einer erhöhteren Schwingung der momentan gehemmten Kraft [3]). Auf Kampf ist die Welt und das Leben angelegt, aber auch auf Sieg! — und zwar auf den wachsenden Sieg des Guten, auf die Verherrlichung Gottes im Reich der Creaturen [4]). Und so ist denn die ganze Weltgeschichte vom Thron des Ewigen aus gesehn nichts anderes, als das erhörte Gebet um Verklärung durch sein Licht und seine Liebe! [5]).

Eine so christliche Weltansicht hätte Plato in seiner Philosophie nicht entwickeln und niederlegen können, wenn sie nicht in seinem Innersten gelebt und gewaltet hätte. Haben wir nun in dem so eben Dargestellten unstreitig die christlichste Seite seiner Lehre hervorgehoben, so ist uns hiermit zugleich auch die Ein-

wie Jak. Böhm sagt: „Gott hat ewig keinen andern Willen, als seinen Sohn zu zeugen."

1) Siehe oben S. 196. Vgl. Tim. 30. c. ff. Phil. 54. a. So muß es demnach auch im Mikrokosmus, im Staat, wie in der Menschenseele, seyn. Siehe rep. 4, 434. b. ff. und die schöne, den gesetzgebenden Behörden nicht genug zu empfehlende Stelle leg. 12, 962. b. ff.

2) Tim. 37. c. 92. c. 1 Mos. 1, 31. Ps. 16, 11. 1 Tim. 6, 15.

3) Vgl. oben S. 52. Anm. 1.

4) ταῦτα πάντα ξυνιδὼν (ἡμῶν ὁ βασιλεὺς), ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν, νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστ' ἂν καὶ ῥᾷστα καὶ ἄριστα. leg. 10, 904. b. νενικηκέναι δεῖ καὶ νικᾷν τὰ ἀγαθὰ, τὰ μὴ τοιαῦτα. ταῦτα ἡμῖν εἴρηται πάντα κατὰ τὴν τῶν ἀνοσίων τιμωρὸν δίκην. Epin. 988. e.

5) Joh. 17, 5. — Ueber die δόξα Gottes, als das Resultat der Weltgeschichte nach christlicher Ansicht, vgl. Stark d. Leben u. s. w. 2, S. 129. ff.

sicht in die christlichste Lebensstelle seines Geistes aufgegangen. Das Christlichste, nicht in seiner Philosophie, sondern in ihm selbst, in seinem Innern, ist der Glaube an das Kommen des Heils, dem er durch seine Philosophie den Weg bereiten wollte. Er hätte das Heil des Lebens nicht gewollt und bezweckt, wenn er nicht an die Möglichkeit es zu erreichen geglaubt, wenn er nicht die Wirklichkeit seiner Verbreitung im Leben stark und frisch voraus empfunden hätte. Er empfand in seiner Seele das Christusdaseyn in der Weltgeschichte; er sah im Geist, wie Abraham, den Tag des Herrn; er fühlte sich mit seinem ganzen Geist und Streben auf eine göttliche, in der Welt unsichtbar vorhandene Heilandskraft gegründet und darin gewurzelt; und diese Zuversicht zu dem mächtigen Walten des Ewigen in der Zeiten Fülle, war sein Stern in der Nacht, und die Quelle seiner freudigen Begeisterung [1]) und Seelenstärke. Und nicht blos draußen in der Weltgeschichte, sondern auch in

1) Die hohe reine Begeisterung im Plato, (vgl. oben S. 55. Anm. 2. und S. 132.) einen bedeutenden Annäherungspunkt des Platonismus an das Christenthum bildend, giebt zugleich einen hinlänglichen Beweis für die Richtigkeit der oben aufgestellten Ansicht von der religiös-praktischen Tendenz seiner ganzen Philosophie ab; sie zeigt, daß Plato durch das Philosophiren und mittelst desselben nicht blos ein reines theoretisches Erkennen des abstract Wahren beabsichtigt habe, sondern daß ihm Durchgeistigung und Vergöttlichung des Lebens das höchste Ziel und Streben der Philosophie gewesen sey. Uebrigens hat die Begeisterung bei ihm nicht blos eine ästhetisch-religiöse, sondern auch eine philosophische Bedeutung; er glaubte, nicht mit der Drittelskraft, (mit dem abstracten Denken für sich allein) sondern nur mit der ganzen vollen Stärke des geistigen Lebens, wie sie in der reinen edlen Begeisterung gefunden wird, könne man das ewig Wahre wirklich erfassen. (Vgl. hierzu Solger's Nachl. 1, S. 507.) Und so näherte er sich dem bekannten, eben so inhaltreichen als oft gemißdeuteten Ausspruch des Pascal, daß man die göttlichen Dinge lieben müsse, um sie zu erkennen. *Pasc.* pens. p. 186. u. a. m. (Vgl. Plat. ep. 7, 341. c.) In diesem Sinn nennt auch Lactanz das Herz sapientiae domicilium. de opif. 10. (Vgl. Matth. 5, 8.) Eben das will Greg. naz. mit seinem πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας sagen; Ullmann Greg. naz. p. 170. Vgl. Aug. de lib. arb. 1, 2. ep. 118. (t. 2, p. 259. ed. Bened.) u. a. m. Plot. bei Engelh. Dion. ar. 1, p. 328. 344. Jacobi sämmtl. Wke 2, S. 157; 3, 276. u. a. m.

sich selbst, in seinem eignen Seelenleben, wurde er diese Gegenwart und Wirksamkeit des Göttlichen gewahr. Weil er in sich das Erlösende, und ein gewisses zu Gott Erhobenseyn fühlte, so unternahm er es, das Leben außer sich zu heben und zu erlösen, und, von der Erlösbarkeit desselben fest und innig überzeugt, hätte er in dieser innern Geistesfreudigkeit fast auch mit Johannes sagen können: unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat! (1 Joh. 5, 4.) Gewiß ist, Glaube und Liebe sind nicht minder die Grundkräfte des platonischen Seelenlebens, wie des christlichen [1]).

---

1) Die Liebe und zwar in ihrer edelsten, oder wahrhaft christlichen Gestalt, wird man dem Plato schwerlich absprechen. Wohl aber könnten sich gegen die ihm hier beigelegte Glaubensstärke und Werthschätzung des Glaubens einige Zweifel und Einwendungen erheben. Plato spricht nemlich an mehreren Stellen seiner Werke geringschätzig von der πίστις, rep. 5, 478. a. 7, 534. a. Tim. 51. e. u. a. m. und setzt sie unter die Verstandeserkenntniß herab. Zwar ist nicht zu leugnen, was schon öfters, neuerlich noch von Stirm in d. Tüb. Zeitschr. 1830, 4, S. 49. behauptet worden ist, daß der christliche Begriff der πίστις ein neuer, vorher und in der Heidenwelt nicht bekannter sey, indessen läßt sich doch bei genauer Erwägung die Anwesenheit desselben im Keim bei Plato nicht verkennen. Man muß nur den Glauben bei Plato nicht im Wort, sondern in der Sache suchen! Das, was Plato mit dem Wort πίστις bezeichnet, hat freilich bei ihm und in seinem System einen sehr geringen Werth und Gehalt; aber das, was im Plato als das Analogon des christlichen Glaubens erkannt werden muß, steckt gar nicht in diesem oder in ähnlichen Worten; es ist vielmehr eine innere Beschaffenheit und Richtung seines Geistes, ein freudig festes Ueberzeugtseyn, welches, ohne daß er es mit einem besondern Ausdruck namhaft macht, das ganze Gebäude seiner Philosophie beseelt und erfüllt. Hätte er diese Gläubigkeit nicht besessen, so hätte er von jener hohen frommen Liebe zu dem Göttlichen gar nicht durchdrungen seyn können, weil, wie Aug. richtig bemerkt: non potest diligi, quod esse non creditur. civ. D. 1, 37., Glaube und Liebe sind Sprößlinge einer und derselben Grundkraft, und die Platoniker sind es hauptsächlich gewesen, welche die tiefere Fassung des biblischen Begriffs vom Glauben in der christl. Kirche eingeleitet und vermittelt haben. Baumgarten Cr. D. G. S. 762.

Siebentes Capitel.

Nichtchristliches und Unchristliches im Plato; Schlußbetrachtung.

Bezwecken konnte Plato wohl das Heil des Lebens, doch nicht bewirken! Ein reineres Erkenntnißlicht des Ewigen und Schönen als das der platonischen Philosophie hat dem heidnischen Leben nicht geleuchtet. Aber das Leben selbst zu seyn, war diesem Lichte nicht gegeben. (Joh. 1, 4.) Und das mit Schmach bedeckte Kreuz auf Golgatha ist doch eine herrlichere und triumphirendere Theodicee, als das großartige Bild von der durch Gott verklärten Welt im Geist des griechischen Weisen! Haben wir die genaue Geistesverwandtschaft seiner Philosophie mit dem Christenthum klar erkannt, so müssen wir, wenn unser Urtheil hinsichtlich dieses Gegenstandes ein durchgebildetes und abgeschlossenes werden soll, uns nun auch das, was beide wesentlich scheidet und auseinander hält, zum hellen Bewußtseyn bringen.

Wahrhaft christlich, sahen wir, ist die platonische Philosophie in ihrer Weltansicht, wie in ihrem Streben; wahrhaft fromm und christlich die gläubige Seelenstimmung ihres Urhebers, seine freudige Hoffnung auf die Zukunft des Herrn, auf den dereinstigen Sieg des Guten in der Weltgeschichte. Das aber hindert nicht, daß neben dieser vorwaltend christlichen Beschaffenheit des Ganzen auch einzelnes Nichtchristliche, ja sogar Unchristliches im Platonismus vorhanden sey. Eine umständliche Hervorhebung dieser nichtchristlichen und unchristlichen Punkte liegt nicht in unserem Zweck; wir begnügen uns mit einer kurzen Hindeutung auf die wichtigsten derselben.

An Bestreitern seiner Christlichkeit hat es übrigens auch, wie bereits bemerkt wurde, dem Plato nicht gefehlt. Sie haben sich's angelegen seyn lassen, oft mit ziemlicher Ausführlichkeit, das, was ihnen als unchristlich an ihm und in seinen Werken erschien, in's helle Licht zu setzen, wobei sie denn freilich von Vorurtheilen und Leidenschaften gar häufig zu schiefen Auffassungen

und Darstellungen sich verleiten ließen. Unter diesen Gegnern der platonischen Christlichkeit sind außer den oben erwähnten Kirchenvätern B. Crispus, Parker, Colberg, Bucher, Wucherer, Sonntag und Winkler hauptsächlich zu nennen [1]). Sie begehen alle bei ihrer Polemik den Hauptfehler, daß sie viel zu ausschließlich nur auf die Differenzpunkte zwischen Platonismus und Christenthum hinblicken, und diese gegen die Punkte der Annäherung und Uebereinstimmung nicht nur nicht unpartheiisch abwägen, — denn alsdann müßten sie gefunden haben, daß jene von diesen aufgewogen werden, — sondern auch die innere Verschiedenartigkeit ihres beiderseitigen Werthes gänzlich verkennen. Denn während das Christliche, wie auch die Ueberschrift unsrer ganzen Untersuchung ausdrückt, als ein Ganzes und Durchgreifendes im Plato vorhanden ist, tritt das, was man nichtchristlich und unchristlich nennen muß, immer nur in Einzelheiten hervor, — etwa wie an einem frischen grünen Baum dennoch hie und da ein dürrer Zweig sich findet. Auch darf, wer gerecht in dieser Beziehung urtheilen will, den bedeutenden Unterschied zwischen nichtchristlich und unchristlich nicht übersehn, und nicht sogleich, was mit dem Christenthum nicht übereinstimmt, für unchristlich erklären, da es wohl nur nicht christlich ist.

Ganz unchristlich dürfte vielleicht nur eine einzige Stelle in Plato's Werken zu nennen seyn, die, wo er nackt und schroff der Obrigkeit ein heilloses Mittel zu gebrauchen empfiehlt, nem-

---

1) Bapt. *Crispus* de ethnicis philosophis caute legendis. Rom. 1594. fol.

Parker an account of the plat. philos. Oxf. 1666. 4.

Colberg d. plat. hermet. Christenthum 2 Bde Leipz. 1690. 8.

ej. specimen hist. de orig. et progr. haeresium. 1694. 4.

Bucher d. in d. Pietisten wieder auflebende Plato, Danz. 1699. 4.

Sonntag de similit. nostri cum Deo pythag. plat. Jen. 1699. 4.

Wucherer de defectibus theol. plat. Jen. 1706. 7. 2 Diss. 4.

Winkler de philosophiae pyth. plat. fraudibus, Rint. 1744. 4. (Diss.)

lich die Lüge, zu einem heilsamen Zweck [1]), wo er also ächt jesuitisch und unevangelisch Böses zu thun anräth, damit Gutes herauskomme.

Auch an einer andern Stelle scheint er eine unchristliche Gesinnung auszusprechen, da, wo er äußert, man müsse sich vom öffentlichen Leben, wenn man nichts ausrichten könne, ganz und gar zurückziehn, und das Unverbesserliche dem Verderben überlassend, sich selbst zu erhalten suchen [2]). Diese stark egoistisch klingende Aeußerung hat der verewigte Niebuhr dem Plato nicht wenig übel genommen [3]), und es ist nicht zu leugnen, sie würde als eine durchaus unchristliche streng getadelt und verurtheilt werden müssen, wenn sie mehr wäre, als die momentane Ueberwallung eines bittern Unmuths, der schlimmer spricht, als er denkt und handelt.

Dem Geist des Evangeliums geradezu entgegen ist freilich auch das schon oben erwähnte Gesetz in seiner Republik hinsichtlich der Aussetzung schwacher Kinder, und die unser Zartgefühl empörende Anordnung der Frauengemeinschaft in der Kriegerkaste [4]). Aber jene Härte fällt mehr seiner Zeit und der Sitte seines Landes, als ihm selbst zur Last [5]). Verdammen wir doch auch den Moses nicht geradezu wegen einzelner harter Gesetze, zu denen er sich durch die Rohheit seines Volks genöthigt sah, und die das Gefühl des derberen Alterthums weniger als das unsrige verletzten [6]). Und das an sich Anstößige

---

1) rep. 3, 389. b.

2) rep. 6, 496. d. e.

3) Niebuhr kl. Schriften 1, S. 470. und dagegen Delbrück Vertheidigung Plato's gegen einen Angriff Nieb. Bonn 1828.

4) Siehe oben S. 82. 84. — Bei der von Aristophanes in s. ecclesiaz. verspotteten Weibergemeinschaft hatte Plato, wie Ast bemerkt, das freiere Leben der Spartanerinnen vor Augen; er wollte die Frauen aus ihrer Abgeschiedenheit wieder mehr hereinziehn in das Leben. Ast Plat. Leben S. 343.

5) In Sparta war es bekanntlich Gesetz und Herkommen, schwächliche Kinder auszusetzen. Plut. Lyc. 16.

6) 5 Mos. 20, 13; 24, 1. u. a. m. Vgl. Matth. 19, 8.

einer Gemeinschaft der Frauen in einer ganzen Classe von Staatsbürgern wird in subjectiver Rücksicht auf den Urheber des Vorschlags durch die christliche Wahrheit, daß dem Reinen alles rein sey, gar sehr gemildert. (Tit. 1, 15.) Nicht aus dem Fleisch und seiner Lüsternheit, sondern aus einem streng sittlichen Geist ging dieser dem Plato, wie wir sahen, nicht ausschließlich eigne Gedanke hervor. Weit entfernt, durch diese Einrichtung den niedern heftigen Trieben der sinnlichen Natur einen Vorschub leisten zu wollen, beabsichtigte er vielmehr mit derselben eine durch Vernunft und Tugend bedingte Erzeugung der Kinder, wobei man ihm freilich nicht mit Unrecht das zum Vorwurf machen kann, daß er sich verrechnet, und sich eingebildet hat, das sinnliche Leben werde so rein und unverdorben lassen, was er aus reinem Geist und in reiner Absicht in dasselbe einzuführen Willens war [1]).

So sehr auch Plato durch diese Anordnung von den Ansichten des Christenthums über die Würde und Bestimmung der Frauen abweicht, so sehr nähert er sich demselben durch eine andre, ja er erhebt sich in ihr augenscheinlich zu einer christenthumsartigen Denkweise von den Frauen, wenn er nemlich in seinem Staat auf ihre Erziehung nicht mindre Sorgfalt verwendet wissen will, als auf die der Männer, und ihnen die gleiche Höhe der Bildung wie diesen zu geben ausdrücklich fordert [2]).

Sein Griechenstolz und seine Geringschätzung der Barbaren [3]) kann ihm wohl eben so wenig als etwas rein Unchristliches angerechnet werden, wie sein Fortbestehenlassen der Sklaverei in seiner Republik. Denn obgleich er, was diese Punkte anbelangt, in den Ansichten seiner Zeit einerseits noch sehr befangen war, so blickt doch auch andrerseits viel Mildern-

1) Welche sittliche Ansicht Plato übrigens von der Ehe hatte, zeigen die in Beziehung auf's Heirathen von ihm ausgesprochenen Maximen. leg. 6, 773. a. ff.

2) rep. 5, 451. d. ff. Vgl. Kapp. Plat. Erz.lehre S. 210. ff.

3) rep. 5, 469. b, ff. 470. c. ff. u. a, m.

des und dem Geist der christlichen Humanität sich Nähernde, in dieser Beziehung bei ihm durch [1]).

Doch weit gefährlicher für Plato's Ruhm der Christlichkeit als dergleichen einzelne anstößige Stellen und Aeußerungen in seinen Schriften, ist die Beschuldigung der unchristlichen Denkweise, die seiner ganzen Theologie zum Grunde liegen soll. Seine Lehre von Gott sey Pantheismus, hat man von jeher und allgemein behauptet. Leugnen läßt sich nicht, daß die wahre christliche Theologie eine erklärte und unversöhnliche Gegnerin des Pantheismus ist; und das Durchzogenseyn der platonischen Philosophie von pantheistischen Vorstellungen und Elementen kann auch nicht in Abrede gestellt werden. Wollte man nun aber nach diesem Zugeständniß wie der Hohepriester sogleich rufen: „was bedürfen wir weiter Zeugniß?" (Matth. 26, 65.) und nun den platonischen Gottesglauben, ohne sich auf eine nähere Betrachtung desselben einzulassen, sofort verwerfen und verdammen, so würde dieß unstreitig ein übereilter und unreifer Urtheilsspruch in einer reiflich zu erwägenden Sache seyn.

Es ist hier nicht der Ort, auf die schwierige Streitfrage über den Pantheismus überhaupt, und den des Plato insbesondere näher einzugehn [2]). Nur einige Punkte, die recht beherzigt und erwogen werden müssen, wenn sich eine richtige und gerechte Ansicht von der Sache bilden soll, wollen wir jetzt kürzlich in's Auge fassen.

1. Diejenigen, die alles, was nur entfernt wie Pantheismus klingt, ohne Weiteres und absolut zu verdammen eifrig sind, mögen doch nicht vergessen, daß ihnen mit demselben Maße, mit welchem sie messen, auch gemessen werden, und daß

---

1) leg. 6, 776. c. d. Vgl. Möhler üb. d. Aufheb. d. Sklaverei durch d. Christth. in d. Tüb. Quart.schrift 1834, 1, S. 61. ff.

2) Das bekannte Werk von Jäsche über Pantheismus (Berl. 1826. 28. 2 Bde), thut der Sache kein Genüge. (Vgl. dagegen Richter d. Halbkantianer u. d. Pantheismus. Berl. 1827.) Von mehr Bedeutung ist Freystadt philos. cabbal. et panth. Kön. 1832. Den schärfsten und wichtigsten Gegner hat der Panth. in unsrer Zeit an dem bekannten Günther.

das Verwerfungsurtheil, welches sie bei der evangelischen Wahrheit gegen Andre auswirken, wahrscheinlich zugleich auch sie treffen und gegen sie lauten wird! Denn die häufigsten und heftigsten Anfeindungen wegen pantheistischer Denkweise gehen von deistisch Gesinnten aus, und den Deismus stößt das reine Christenthum unstreitig mit demselben Widerwillen von sich [1]), wie den Pantheismus.

2. So bestimmt nun aber auch das Christenthum in seinem innern Wesen und Leben beide Gegensätze von sich abzuhalten und auszuscheiden sucht, so schwer, ja fast unmöglich wird es ihm in seiner Gestaltung als Wissenschaft dieselben völlig los zu werden. Die Geschichte zeigt, daß es der christlichen Theologie von ihrer Entstehung an bis auf den heutigen Tag noch nicht recht gelungen ist, eine Gotteslehre aufzustellen, die von allen deistischen oder pantheistischen Beimischungen durchaus rein und frei wäre [2]). Jede Dogmatik, die bisher erschienen ist, neigt sich mehr oder minder einem von beiden Extremen zu, und somit zu einer gewissen Nichtchristlichkeit hin.

3. Ist es nun aber selbst der christlichen Wissenschaft und Denkthätigkeit selten oder nie gelungen, ungefährdet an den beiden erwähnten Klippen vorbeizusteuern, so kann und darf es wohl der heidnischen Theologie nicht allzu hoch angerechnet werden, wenn sie an einer derselben öfters Schiffbruch gelitten hat. Sind auch christliche Gotteslehrer, und nicht selten gerade die ausgezeichnetsten, in den Fehler des Pantheismus gefallen, so verdienen gewiß die heidnischen einige Nachsicht und Entschuldigung, wenn sie sich desselben schuldig machen.

---

1) conf. aug. art. 1. Luther s. Wke (ed. Walch) 12, S. 1571. u. a. m. Weiße die Idee der Gottheit S. 132. ff.

2) Eine gute Geschichte der Lehre von Gott, die uns leider! jetzt fehlt, — denn die von Meiners, Lemgo 1780, ist dem gegenwärtigen Stand der Theologie nicht mehr angemessen — würde dieß klar vor Augen legen. Vgl. den Abschnitt v. Gott in Baumgarten-Cr. D. G. S. 912. ff. Siehe auch einzelne treffliche Bemerkungen über diesen Gegenstand in den Gesprächen über Gott bei Herder s. Wke, z. Phil. u. Gesch. 9, S. 132. ff.

4. Und um so mehr, als der Pantheismus die Frömmigkeit im Allgemeinen nicht nothwendig ausschließt, vielmehr sie in der Regel in sich faßt und fördert [1]). Denn der Frömmigkeit im Allgemeinen ist doch ohne Zweifel ein mächtiges Ergriffen- und Durchdrungenseyn von der Gottheit wesentlich eigen, mag man dieß nun ein Gefühl oder ein Bewußtseyn von ihr nennen. Nun liegt es aber unverkennbar in der Natur des Pantheismus, der ja durch und durch von der Anschauung und Empfindung des Lebens voll ist, einen lebendigen Eindruck von Gottes Gegenwart zu erzeugen, während der Deismus, wegen seiner überwiegenden Richtung auf das Abstracte, dem eigentlichen Leben

1) Die schlagendsten Beweise dafür liefern Spinoza und Schleiermacher. Es hat wohl wenig frömmere Menschen gegeben, als Spinoza, und sein Gefühl und Bewußtseyn Gottes, seine Religiosität, war unstreitig lebendiger, stärker und wahrhaftiger, als die seiner meisten Ankläger und Verdammer. Man kann über Gott richtiger denken, sprechen und schreiben, als Spinoza that, ohne dabei so wie er im ganzen Ernst an ihn zu glauben; denn der Gottesglaube gar vieler Menschen ist in der That, wie Luther sagt, ein gemalter und geträumter Glaube, d. h. ein solcher, den sie zu haben sich und Andre überreden, ohne ihn wirklich zu besitzen, und der in nichts anderem besteht, als in einer angeflogenen Vorstellung, gegen welche sie keinen directen Widerspruch erheben. — Wie vielfach und heftig ist Schleiermacher des Pantheismus beschuldigt worden! und besonders in s. Reden über d. Religion kann er von pantheistischer Denkweise allerdings nicht ganz freigesprochen werden. Wer aber getraut sich denn wohl seine Frömmigkeit, die Tiefe und Stärke seiner Gottesempfindung und seines Glaubens an Gott, in Zweifel zu ziehn? Und nicht blos die innigste Frömmigkeit im Allgemeinen muß man ihm zugestehn, sondern auch den ächt christlichen Geist und Charakter kann man seiner Frömmigkeit gar nicht abstreiten. Seine Predigten, sein Leben, wie sein Tod legen dafür das sprechendste Zeugniß ab. Die neuere Theologie und Philosophie, die sich ernstlich aus der starren und bornirten Einseitigkeit herausarbeitet, mit welcher früher die geistigen Erscheinungen betrachtet und beurtheilt wurden, hat das freundschaftliche Verhältniß gewisser pantheistischer Vorstellungsarten zum eigentlichen Leben der Frömmigkeit so sehr anerkannt, daß sie die etwas zu kühne Behauptung aufgestellt hat: der Pantheismus sey ein nothwendiger Durchgangspunkt für dieselbe, so daß sie ohne ihn nicht zur wahren Lebendigkeit gelangen könnte und würde. Fichte üb. Rel. u. Phil. S. 35. 37. Weiße d. Idee d. Gottheit S. 249. Kling in d. Tüb. Zeitschr. 1834, 4, S. 7. u. a. m.

der Frömmigkeit sich fast immer nachtheilig und beeinträchtigend erweist. Einem Deisten läßt sich freilich der bedeutende Unterschied zwischen dem abstract vorgestellten, und dem tief und wahrhaft empfundenen Gott eben so wenig einleuchtend machen, als einem Menschen, dem der Sinn für Musik gänzlich abgeht, die begeisternde Herrlichkeit einer Symphonie oder einer Fuge.

5. Die Hauptsache aber, wenn man in dieser Angelegenheit nicht ungerecht urtheilen will, ist, daß man den absichtlichen und bewußten, von dem unbewußten und unwillkürlichen Pantheismus wohl zu unterscheiden weiß, und daß man nicht, nach roher begriffsloser Denkbequemlichkeit, den Pantheismus für einen allezeit fertigen Generalhut ansieht, der auf jeden pantheistischen Kopf ohne Weiteres paßt, sondern die eben so zahlreichen, als mannichfaltigen Stufen von einander trennt, auf denen er in seinem Entwickelungsgang von den ersten leisen Anfängen an, bis zu seiner systematischen Vollendung und Spitze sich erhebt [1]). Pantheismus im eigentlichen Sinn des Worts ist nicht überall da, wo Pantheistisches sich findet; das Letztere kommt wohl häufig, aber das Erste selten vor.

6. Nicht eigentlich systematisch durchgeführten Pantheismus, sondern mehr nur pantheistische Richtungen und Ideen enthält die platonische Philosophie, und zwar von der besten und edelsten, d. h. von derjenigen Art, die dem Christenthum am wenigsten schroff entgegengesetzt ist, und sich mit einer tiefen und ächten Frömmigkeit am meisten vereinigen läßt. Denn eine Philosophie, welche wie die des Plato, das Erkennen des wahren und unsterblichen Selbst im Menschen, zu ihrem Stütz- und Ausgangspunkt hat, und die Erlösung und Kräftigung desselben zum Hauptgegenstand

1) Die pantheistischen Denkweisen sind von Verschiedenen verschieden classificirt worden. Jäsche macht 2 Hauptklassen, Freystadt 3, andre 4—6. Vgl. Hutter. rediv. p. 145. Anm. Baumgarten-Cr. unterscheidet materialistischen, spiritualen und transcendentalen Pantheismus. D. G. S. 914. Anm. was wohl mit der im Ausdruck, wie es scheint, schärferen Eintheilung in materialistischen, dualistischen, und idealistischen zusammenfällt.

ihres Strebens macht, (S. 317.) ist doch wohl himmelweit von jenem absolut unchristlichen Pantheismus entfernt, dem das gänzliche Verschwimmen und Versinken des einzelnen Ich im Ocean des Alls der höchste und religiöseste Gedanke ist [1])!

Mit dem pantheistischen Moment der platonischen Philosophie hängt es genau zusammen, daß sie keine eigentliche Schöpfungslehre kennt und hat. Unchristlich ist aber ihre Lehre von der Schöpfung wohl nicht, sondern nur nicht christlich. Und — haben wir denn in unsrer jetzigen christlichen Theologie eine wahre, vollständige, ächt wissenschaftlich durchgebildete Creationslehre? Ich muß gestehn, daß mir eine solche nicht bekannt ist [2]). Bevor wir aber eine solche besitzen, läßt sich das Nichtchristliche der platonischen Weltbildungslehre nicht füglich genau bestimmen, und in haltbare Begriffe fassen. Daß Plato's Dogma von der Weltseele nur nichtchristlich, nicht aber geradezu unchristlich sey, dafür hat uns die christliche Dogmengeschichte schon oben den hinlänglichen Beweis geliefert (S. 50. Anm. 3.).

Doch mit diesen zerstreuten Wahrnehmungen nicht übereinstimmender Punkte und Lehren im Platonismus und im Christenthum erreichen wir den eigentlichen Zweck unsrer gegenwärtigen Betrachtung nicht. Das muß unser angelegentliches Streben seyn, daß wir denjenigen Punkt treffen und fassen, der das Wesentlichste der innern Verschiedenartigkeit des Evangeliums und der platonischen Philosophie enthält, und den Hauptunterschied zwischen beiden recht hell in das Bewußtseyn hebt. Und diesen

1) *Jones* in d. asiat. Abhandl. dtsche Ausg. 1, S. 235. Lucr. 2, 298. ff. 3, 864. ff. u. a. m. Vgl. d. berüchtigte Buch v. Richter v. d. letzten Dingen. Bresl. 1833. (1r Bd.)

2) Vgl. Müller in Stud. u. Krit. 1833. S. 1077. Es ist ein Hauptverdienst von Günther, eine ächt wissenschaftliche, speculative Behandlung der christlichen Schöpfungslehre versucht zu haben. Siehe besonders: Günther und Pabst Januskköpfe u. s. w. 1, S. 11. ff. Einen lehrreichen Beweis wie mißlich es um dieselbe in unsrer modernen Theologie steht, liefert Schleiermacher's Dogmatik. (1, S. 199. ff.) Daß gerade in dieser Lehre ein wesentliches und charakter. Moment des christlichen Glaubens liege, hat Jacobi gut bemerkt. s. Wke 4, S. XLIX.

Punkt zu finden, ist gar nicht schwer. Wir haben ihn schon im Eingang dieses Capitels angedeutet, und er geht aus der Nebeneinanderstellung unsrer beiden Hauptbegriffe unmittelbar hervor. Das Wesentliche des Christenthums besteht, wie sich uns gezeigt hat, im Heilskräftigen; das des Platonismus im Heilbezweckenden. Im Christenthum ist also das Heil in That und Wirklichkeit vorhanden[1]); im Platonismus nur im Gedanken, und als Ziel des Strebens. Die christliche Erlösung geht unmittelbar im Leben fort, und gehört zunächst dem Leben an, so wie sie auch aus ihm selbst hervorgegangen ist; die des Platonismus ist ein Product der Speculation, und hält sich demnach mehr innerhalb der Wissenschaft, über die sie hinaus, in's Leben unmittelbar hineinzuwirken nicht sonderlich befähigt war[2]). Es ist die abstracte, noch unwirkliche, nicht die concrete Wahrheit, welche Plato's Geist ergriffen

1) Es mag noch immer nicht wenig Bedenkliche geben, die mit Voltaire die Bemerkung Freret's für den stärksten und vernichtendsten Angriff auf das Christenthum halten, daß es, obgleich Heilandswirksamkeit von sich rühmend, das Unheil in der Welt nicht nur nicht vermindert, sondern im Gegentheil eher vermehrt habe, indem von den Christen viel abscheulichere Unthaten ausgegangen seyen, als von allen Anhängern der übrigen Religionen zusammen. Diesen ist die Erörterung zu empfehlen, in welcher Sokrates einem ähnlichen der Philosophie gemachten Vorwurf begegnet, rep. 6, 491. a. und besonders mögen sie die Wahrheit recht beherzigen, daß nicht die schlechten, sondern die edlen Naturen durch Verderbniß am schlechtesten werden, und daß das Heilvollste als das Heillosefte erscheint, sobald es durch die Schuld der Menschen entartet. ib. 491. e.

2) Daß Plato, wie wir sahen (S. 210. Anm. 2.), der Wissenschaft die erlösende Kraft und Wirksamkeit zuschrieb, ist zwar als seine subjective Ueberzeugung von großer Wichtigkeit, weil es für die tiefe Einsicht dieses Mannes in das, was dem Leben Noth thut, zeugt, kann aber doch nicht für objective Wahrheit gelten. Die Wissenschaft als solche kann das nicht im Leben leisten und wirken, was Plato von ihr forderte und erwartete; und wenn Seneca, ganz im Sinne Plato's, mit großem Nachdruck öfters äußert: facere docet philosophia, non dicere! (ep. 16. 20. u. a. m.) so scheint er gar nicht zu merken, daß er gerade in diesem Satz den Grund ihres praktischen Unvermögens anführt; daß sie facere *docet*, und nichts als *docet*, darin liegt es eben, daß das facere im Infinitiv steht und bleibt. Vgl. Cic. tusc. 2, 4. u. oben S. 257.

hat. Es fehlt seiner Theologie und Weltanschauung, wie nahe sie auch an die christliche herantritt, doch das eigentlich Kernhafte und Beseelende, der lebendige Herzschlag des Christenthums, nemlich die Person und die That oder das Leben und Leiden des Erlösers. Denn das ist und bleibt das Hauptmoment, was nicht blos das Heidenthum, sondern auch jede andre Religions= und Glaubensform von der christlichen wesentlich trennt und scheidet [1]).

Man kann die heidnischen Religions= und Sittenlehren nicht ohne innige Bewunderung ihrer oft überraschenden Aehnlichkeit mit den christlichen betrachten. Man kann, je tiefer man in die Schriften der Alten eindringt, um so weniger der Ueberzeugung sich erwehren, daß sie von Seiten der Lehre dem Christenthum wahrlich nur um Weniges nachstehn; sie enthalten nicht nur fast alle die sittlichen Lehren und erhabnen Sprüche, die das Evangelium in sich trägt und uns gegeben hat; sondern manche derselben sind bei ihnen sogar noch schärfer gefaßt und formal schöner ausgeprägt, als in diesem; und diejenigen, die am Christenthum nichts Besseres zu rühmen wissen, als seine „unvergleichliche Lehre", seine Sprüche und Moralsentenzen, wissen nicht, was sie thun und sagen. Die Lehre ist es wahrhaftig nicht, die das Christenthum hoch über alles hebt, was die Weltgeschichte in religiöser Hinsicht gestaltet und verbreitet hat [2]). Das Edle und

1) Vgl. Baur Apollon. u. s. w. S. 163. ff. Sack Apol. S. 189. *Diodati* ess. sur le christ. p. 27. Schleiermacher Dogm. 1, S. 74. u. a. m.

2) In der Theologie kann der unselige Irrthum, das Christenthum sey eine (moralische) Lehre, für einen endlich überwundenen gelten; vgl. Baumgarten=Cr. bibl. Theol. S. 46. Schleiermacher Red. üb. Rel. S. 291. u. a. m. Desto unüberwindlicher scheint er aber leider! in den Volksschulen, und in der Vorstellungsweise der grossen Menge zu seyn. Wollte man sich bemühn, denen, die diesen Irrthum hegen, begreiflich zu machen, der Theil sey nie gleich dem Ganzen, das Glied gehöre zum Körper, sey aber etwas anderes, als der Körper, und die Thür führe ins Haus, sey aber nicht das Haus selbst, so würden sie das übel nehmen, und sagen: das hätten sie längst gewußt! Und doch bleiben sie dabei: das Christenthum sey eine Lehre, d. i. der Theil = dem Ganzen! das Glied = dem Körper! u. s. w.

Göttliche haben nichtchristliche Weise beinahe in derselben Reinheit und Erhabenheit gelehrt und vorgetragen, als der Stifter des Christenthums, den man Wunder wie sehr zu ehren meinte, wenn man ihn den Weisen von Nazareth nannte. Aber das Mehrseyn als Idee und Empfindung, das Leben- und Liebeseyn des Heiligen auf Erden, das Fleischwerden des göttlichen Worts, — das vermag keine Philosophie und Speculation der Welt dem Christenthum gleich zu bewirken, da ja überhaupt das eigentliche Leben Schaffen in keines Menschen Macht und Kunst, und am allerwenigsten in die der Abstraction gestellt ist [1]).

1) Auch hier können die alten Heiden manchem Christen unsrer Tage als Führer und Leitsterne dienen, und ihnen fruchtbare Winke über das Hauptsächlichste und Werthvollste im Christenthum geben, so wie es denn überhaupt für die Religiosität unsrer Zeit ungemein heilsam wäre, wenn sie sich einmal recht genau und gründlich mit der alten heidnischen Frömmigkeit vergliche, und hierdurch zur Selbsterkenntniß gelangend, sich vor jener schämen lernte. Denn das ist keine Frage, daß die alte heidnische Frömmigkeit, wie sie nicht blos in den großen Geistern der Nation, sondern auch, während der Blüthenzeit von Griechenland und Rom, im Volke selbst lebte, bei Weitem mehr Kern, Gehalt und innere Wahrheit hatte, als das hohle todte Gedankending, was h. z. T. von Vielen für Religion gehalten und ausgegeben wird, und was vor lauter innerer Schwäche nicht in die concrete Wirklichkeit heraustritt, sondern als bloße Idee, wie eine blasse schimmernde Wolke in den abstracten Höhen des subjectiven Denkens schwebt! — Plato sehnte sich nach dem herrlichen Anblick der leibhaften Erscheinung der Tugend in der Wirklichkeit, Phaedr. 250. d. (vgl. Cic. fin. 5, 24.) weil er überzeugt war, daß der Eindruck von ihrem persönlichen Leben weit energischer wirken würde, als alle Lehren und Ermahnungen, und das ächt christliche Moment in dieser Sehnsucht kann schwerlich verkannt werden. Siehe Arndt's wahres Christ. 1, 37. S. 172. (Schwab. 1787.) u. a. m. In ähnlichem Sinn bezeichnet Aristot. den wahren Weisen als θεὸν ἐν ἀνθρώποις. pol. 3, 9. Vgl. Sen. ep. 73: miraris hominem ad Deos ire? Deus ad homines venit, imo quod propius est, in homines venit. Und noch schöner, ep. 11: aliquem habeat animus, quem vereatur, cujus *auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat!* Siehe hierzu die schöne Stelle aus Dio Chrys. bei Tholuck in Neand. Denkw. 1, S. 20. Wenn auch diese Stellen etwas bedeutungsvoller klingen, als sie eigentlich sind, so spricht sich doch eine klare Einsicht in das Grundbedürfniß des menschlichen Herzens in ihnen aus. Was für eine An- und Einsicht müssen aber die Schriftgelehrten

Hieraus nun, aus dem bloßen Ideeseyn des Platonismus, ergiebt sich die klare Erkenntniß seiner wichtigsten Unterscheidungsmomente vom Christenthum, und der Grund der übertriebenen Hochstellung, die ihm in alter und neuer Zeit zu Theil geworden ist, auf das Bestimmteste. Man findet nunmehr zuvörderst das Vorkommen einiger flach rationalistischen Ansichten und Aeußerungen in Plato's Werken nicht mehr so unbegreiflich, als sie bei einem im Ganzen so supernaturalistischen und mystischen Denker Anfangs erschienen [1]). Man sieht ein, daß das ganze Hellenenthum überhaupt, und die griechische Philosophie ganz besonders vom rationalistischen Element durchdrungen seyn mußte, weil hier, dem überwiegend heraufgebildeten Denken gegenüber, kein thatsächliches Hereinragen des Himmlischen in das Erdenleben statt fand [2]). Man begreift hieraus ferner, warum auch der göttliche Plato, so wenig wie irgend ein andrer Heide, einen mächtigen Eindruck von der Heiligkeit Gottes in der Seele trug, und warum deßhalb in seiner, wie in der ganzen heidnischen Theologie von dieser Eigenschaft Gottes, die in der christlichen die Hauptbasis der Versöhnungslehre bildet, so-

---

unsrer Tage besessen haben, die auf den klugen Einfall gekommen sind: es wäre besser gewesen, Christus wäre seiner Person nach dem menschlichen Geschlecht gar nie bekannt geworden!!! (Siehe Zeitschr. f. Pred. 1811, 1, 2, S. 181.) Hieher gehört auch der berühmte, besonders durch Semler in die Theologie eingeführte Unterschied zwischen der doctrina Jesu et de Jesu. Vgl. dagegen die trefflichen Stellen über die Bedeutsamkeit der Christusperson für das Christenthum in Lavater's Briefen an Reinhold; Reinhold's Leben, Jen. 1825, S. 408. 411. Vgl. auch Schiller's Briefw. mit Göthe, 1, S. 194.

1) Hieher gehört die Ansicht von dem Grund der Staatenexistenz in den gemeinen Bedürfnissen, rep. 2, 369. c. ff. vgl. Schleierm. in d. Einl. z. Uebers. d. Rep. S. 13. — die Geringschätzung der Kunst, und ihres Werthes überhaupt, rep. 10, 603. a. ff. — und sein Dichterhaß insbesondere, rep. 2, 383. c. ff. 10, 595. a. b. 607. b. u. s. w. — Es braucht übrigens wohl kaum bemerkt zu werden, daß man rationell und rationalistisch nicht mit einander verwechseln darf!

2) Vgl. Köhler Supern. u. Rat. u. s. w. S. 83.

gar wenig die Rede ist [1]). Immer bleibt, weil es die Gottesidee nicht bis zum Durchdringen in die lebendige Wirklichkeit und Persönlichkeit bringt, das Menschliche und Endliche in der heidnischen Denkweise das Vorherrschende und Höchste [2]), während im Christenthum umgekehrt das Unendliche und Ewige das Ueberwiegende ist. Dort ist das Gottwerden des Menschen, hier die Menschwerdung Gottes der Gipfel des frommen Glaubens. Dort ist daher eine reine Anbetung im Geist und in der Wahrheit nicht wohl möglich, weil es, wie Eschenmayer richtig bemerkt [3]), ein unerschütterliches Verhältniß bleibt, daß der Wissende über seiner Idee, der Begreifende über seinem Begriff, der Denkende über seinem Gedanken steht. Dort ist der Stolz, hier die Demuth die Grundlage und Mutter aller Tugend [4]); denn die Idee ist von Natur

---

1) Köhler a. a. O. S. 86. Rust Phil. u. Christ. (1 A.) S. 72. ff. *Diodati* ess. etc. p. 292. ff. Vgl. Eschenmayer Hegel's Rel.phil. S. 25. ff. 44. ff. u. a. m. Die heidnische Heiligung ist demnach genau genommen eine blos oberflächliche *κάθαρσις*, ein bloßes Abwischen des an sich stets reinen und guten Seelenspiegels (vgl. Theoph. ad Aut. 1, 2. p. 338.); von der Nothwendigkeit einer Neubelebung und Wiedergeburt des Innern ist weder im Heidenthum, noch im Pelagianismus die Rede, und auch im Plato klingt, wie wir bemerkten, die Idee derselben nur an.

2) Stark d. Leben u. s. w. 1, S. 168. Sack Apol. S. 54. Rust a. a. O. u. a. m. Darauf deutet auch der übrigens mehr witzige als wahre Ausspruch der *Staël* hin: les païens ont divinisé la vie, et les chretiens ont divinisé la mort; tel est l'esprit de ces deux cultes. Corinne 1, p. 120. — „Die Seele, sagt Proklus ganz im Gegensatz zur heidnischen Sinnesweise, — liebt nicht das Gegenwärtige, sondern sucht immer ein Höheres, als das Gegenwärtige." (bei Engelh. Dion. ar. 2, p. 285.) Vgl. Fichte Rec. v. Heg. Rel.phil. S. 25.

3) Heg. Rel.phil. u. s. w. S. 57.

4) les philos. grecs excitent l'homme à se faire admirer; mais ils ne portent point un regard inquiet ou pénétrant dans les peines intérieures de l'âme. *Staël* de la litér. etc. 1, p. 65. num quis quod bonus vir esset gratias diis egit unquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis! — propter virtutem enim jure laudamur, et in ea recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. Cic. N. D. 3, 36. — Auch Kant verhehlte es nicht, daß der

und Geburt stolz [1]), weil sie ihre transcendentale Macht und Richtung fühlt, und in ihrer abstracten Hoheit so hell und sicher und unerschrocken thront. Dort tritt die menschliche Natur im Bewußtseyn ihrer Habe, hier im Gefühl ihres Mangels auf [2]. Dort vollendet sie sich aus sich selbst, für sich selbst, hier durch den Einfluß des Erlösers für den Heiligen im Himmel [3]. Dort kann sich demnach die Tugend wohl vollkommen dünken, da sie nur auf sich, und neben oder unter sich blickt; hier aber muß sie inne werden, daß sie aus Gnaden selig wird, und nicht aus den Werken (Eph. 2, 8.), weil sie ja ihren Blick nicht auf ihren eignen Begriff und nicht auf den der Welt beschränkt, sondern ihn zu dem Begriff erhebt, den Gott vom Wesen wahrer Tugend hat, und dem sie, als menschliches Gebilde, begreiflicherweise nie ganz entspricht [4]).

Stolz das Princip und der Nerv der heidnischen Tugend sey. Krit. d. prakt. Vern. 6 A. S. 186.

1) est aliquid, quo sapiens antecedat Deo etc. Sen. ep. 53.

2) *παντὸς γὰρ δὴ φυτοῦ ἡ πρώτη βλάστη καλῶς ὁρμηθεῖσα πρὸς ἀρετὴν τῆς ἑαυτοῦ φύσεως, κυριωτάτη τέλος ἐπιθεῖναι τὸ πρόσφορον* etc. leg. 6, 765. e. — est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur etc. Cic. fin. 5, 15. 16. secundum naturam vivere i. e. ex hominis *natura undique perfecta et nihil requirente.* ib. 5, 9. virtus — perfectio naturae. ac. 1, 5. vgl. leg. 1, 8. tusc. 3, 1. Sen. ep. 116. u. a. m. la philosophie s'étudie à perfectionner la tendance de la volonté, le christianisme veut la changer. etc. *Diodati* ess. p. 58.

3) Daher auch der Heide von einer Versündigung an Gott eigentlich nichts weiß. Man vergleiche Ps. 51, 6. Luk. 15, 21. u. a. m. mit Cic. tusc. 3, 2: a *natura* desciscimus etc. 4, 10: a recta *ratione* defectio. u. a. m.

4) Vgl. *Grotef.* Comm. p. 67. 68. — Mit Recht hebt es Grotefend außerdem als ein wichtiges Unterscheidungsmoment der christlichen von der platon. Ethik hervor, daß jene den Willen Gottes, und nicht wie diese die Natur des Guten zum Erstrebungsgrund des Guten mache. S. 29. 31. Den tiefen und edlen Grund der evang. Lehre von der Rechtfertigung hat Melanchthon in d. Apol. d. Augsb. Conf. vortrefflich entwickelt und herausgesetzt. S. 81. (ed. Tittm.)

Dem menschlichen Egoismus ist natürlich die das Selbstgefühl erhöhende Heidenlehre von der Tugend behaglicher und angenehmer, als die das Herz demüthigende Gnadengabe des Evangeliums; und da es nach Göthe's trefflichem Ausdruck auch innerhalb der christlichen Kirche gründlich geborne Heiden genug giebt [1]), so ist es zwar nicht zu verwundern, daß jenem heidnischen Dogma von der Selbstgenugsamkeit der menschlichen Natur zur Moralität und Seligkeit auch unter den Christen eine zahlreiche Bekenner- und Verehrerschaft immerfort anhängt, wohl aber, daß diese übrigens sehr ehrenwerthe Heidenkirche ihr Moralprincip für das allein- und ächtchristliche auszugeben Naivität oder Dreistigkeit genug besaß. Schelten und schmähen mag sie die evangelische Lehre von der heilsamen Gnade in Christo Jesu, so viel es ihr beliebt, — das thut der Hoheit dessen wahrlich keinen Abbruch, der die Schande des Kreuzes auf sich genommen, und die Sünde der Welt geduldig getragen hat, — aber sie soll nur der Wahrheit die Ehre geben, und nicht leugnen, was ein redlicher Mensch, der zwei Augen hat, nicht leugnen kann, daß nemlich diese Vielen so ärgerliche Lehre klare und unzweideutige Bibellehre sey. Es gereicht den erbitterten Gegnern dieser Lehre fürwahr nicht zum Ruhm, daß sie, um ihren Widerwillen gegen dieselbe recht stark und derb und rücksichtslos äußern zu können, ihr erst ihren ehrlichen Namen rauben, und sie Gott weiß für wessen Geisteskind ausgeben, damit sie sich gegen den Vorwurf decken, als sprächen sie zu unehrbietig von einer Ehrfurcht verdienenden Sache. Glauben sie im Interesse einer ihnen heiligen Ueberzeugung auftreten, und gegen die evangelische Lehre von der Gnade Widerspruch erheben zu müssen, so sollen sie auch den Muth haben, frei und unverhohlen zu bekennen, daß nach ihrer Ueberzeugung das Evangelium in diesem Stück nicht recht lehre, und daß sie hinsichtlich des sittlichen Verhältnisses der Menschen zu Gott, die Ansicht des Plato und Aristoteles viel höher stellen und für wahrer halten, als die des Herrn und seiner Jünger.

1) s. Wke 37, S. 29.

O es ist ja freilich überhaupt viel süßer und müheloser, mit platonischen Geistesschwingen sich zu dem Göttlichen in der Idee zu erheben, als in stiller Treue Christo nachzufolgen, und ihm das Kreuz der Selbstverleugnung nachzutragen. Weßhalb denn die kluge Welt auch h. z. T. sobald sie zu der Ueberzeugung gekommen ist, daß ein gewisses Streben zu Gott ein unentbehrlicher Bestandtheil der menschlichen Würde sey, den leichteren und glänzenderen Weg, *das Göttliche zu denken*, weit lieber einschlägt, als den *kampf- und wundenvollen Weg des Kreuzes*, und demgemäß eine ästhetisch-platonische, oder philosophisch-moralische Religionslehre der christlichen in der Regel bei Weitem vorzieht! —

Doch dem sey, wie ihm wolle! so viel liegt in Absicht auf die heidnisch-platonische und die christliche Anthropologie klar genug vor Augen, daß der Gewinn an Menschenwürde in jener nur ein scheinbarer, der Verlust ein wirklicher, in dieser dagegen der Verlust ein scheinbarer, und der Gewinn ein wirklicher ist. Wie kommt es denn doch wohl, daß das classische Heidenthum bei aller seiner Hochstellung, ja fast Vergötterung der menschlichen Natur, doch keinen eigentlichen *Freiheits- und Persönlichkeitsbegriff* zu bilden und zu fassen vermogt hat, während das Christenthum, das den Menschen fast ganz zu entwürdigen scheint, indem es seiner Tugend alle Verdienstlichkeit *vor Gott* durchaus abspricht, die einzige Religion auf Erden ist, aus welcher sich die Lehre von der menschlichen Würde, Persönlichkeit und Freiheit auf das Herrlichste entwickelt hat? Wie kommt es doch, daß die heidnische Philosophie, selbst im trefflichen Plato, trotz allem Ringen und Hochfliegen, doch den leidigen *Fatalismus* nie ganz los werden konnte, und folglich, was sie dem Menschen mit der *moralischen Rechten* an Gehalt und Würde gab, mit der *religiösen Linken* wiederum nahm? Mit Gottheitsglanz umflossen stellt uns Plato das Bild des Menschen dar, — doch ach! es trägt der absoluten *vernunftlosen Nothwendigkeit* düstre Fesseln[1])!

---

1) Tim. 68. d. e. rep. 10, 616. c. 617. b. 620. e. u. a. m. Die

Gar herrlich spricht zwar dieser Gottbegeisterte von der Erlösung; aber abgesehen davon, daß das eben nur eine schöne Rede, keine That und Geschichte ist, bringt auch das platonische Heil, seiner ideellen Natur zu Folge, nicht in das Ganze des menschlichen Wesens und Lebens, sondern nur in die oberen Regionen desselben ein, und das, was zur Bildung der Menschen das zweite Weltprincip, die Nothwendigkeit, hergegeben hat, kann der Gottheit auf keine Weise erworben und gewonnen werden [1]); es gehört seiner Mutter ewig erb- und eigenthümlich an. Doch ist es eine wahrhaft christliche Milderung dieses an sich harten Gedanken, daß Plato wenigstens einige gebrochene Strahlen vom Lichte Gottes in diese dunklen Tiefen hinabgelangen, und sie von fern an der versöhnenden Huld und Kraft des Geistigen und Ewigen theilnehmen läßt [2]); und gerade in solchen Vorahnungen einer alles überwindenden, durchdringenden und heiligenden Liebe giebt sich das Christliche in seiner Denkweise immer am schönsten kund.

Sehen wir die Erlösung, die Plato wie das Christenthum bezweckt, genauer an, so können wir nicht verkennen, daß ihre Aehnlichkeit mit der christlichen zum großen Theil mehr eine äußere, als eine innere ist. Das Christenthum will die Menschen

---

ἀνάγκη erscheint zwar bei Plato dadurch gar sehr gemildert, daß sie eine gewisse dienende Beziehung zu der Idee und Macht des Guten hat. Sie dient ihr nemlich, wie sehr sie auch einerseits eine unüberwindliche Schranke und Hemmung für sie ist, andrerseits als der dunkle Grund, der die Herrlichkeit ihrer Manifestation erhöht. (Theaet. 176. a. vgl. Matth. 18, 7.) Indessen ist sie auch bei Plato noch immer starr und drückend genug. Siehe über ἀνάγκη und εἱμαρμένη *Voss* de theol. gent. p. 205. ff. *Cudw.* syst. int. p. 7. Anm. 241. Anm. Creuzer Symb. 2, S. 502; 3, 305. u. a. m.

1) Darin liegt hauptsächlich, wie die Kirchenväter recht gut erkannten, die tiefe Bedeutsamkeit der christl. Auferstehungslehre, daß sie auch die Leiblichkeit und die Materie von den Wirkungen der liebenden Allmacht Gottes nicht ausschließt, und daß mithin nichts die Macht der Gottheit Lähmendes, Abstumpfendes und Brechendes in der Welt vorhanden ist, wie die Heiden wähnten. Athen. de res. p. 315. 333. Iren. adv. haer. 5, 3. 13. 15. Tert. ap. 48. Cyr. cat. 4, 29. u. a. m.

2) Tim. 71. b. ff.

von der Gewalt des wirklich Bösen und Gottwidrigen, der Platonismus eigentlich nur vom Irrthum und vom täuschenden Schein erlösen. Denn wie dem Plato, als einem consequenten Denker, seinem Princip zu Folge das Gutseyn mit dem wahren Wissen zusammenfällt, und die höchste Weisheit ihm auch die höchste Sittlichkeit ist, so kann er auch andrerseits, was schon oben angedeutet wurde, S. 59. Anm. 3., das Wesen des Bösen in nichts Anderem, als im Fehlen und Irren der denkenden Vernunft erblicken, und er versteht, wie so viele Theologen und Philosophen auch unsrer Zeit, unter dem Bösen nichts Wirkliches, (an und für sich Seyendes,) sondern nur den leeren vergänglichen Schein, das an sich Unwahre und Nichtige. Und das Verhältniß des Menschen zur Sünde, sein Hingegebenseyn in ihre Macht und Herrschaft, ist bei ihm nicht sowohl, wie nach christlicher Ansicht, ein durch den Menschen selbst gesetztes, aus seiner freien Willensthat hervorgegangenes, als vielmehr ein in der Natur- und Weltbeschaffenheit gegründetes, und von daher an den Menschen herangekommenes, in welches er eben aus Unkenntniß hineingerathen ist[1]). Aber auch bei dieser in der That nicht eigentlich christlichen Fassung des Sünden- und Heilsbegriffs ist doch zum Mindesten die strenge Folgerichtigkeit und christliche Ehrlichkeit zu loben, mit welcher er, was seine modernen Glaubensgenossen sich und Andern nicht gestehen wollen, deutlich einsieht und zu erkennen giebt, daß seine Erlösung eine aristokratische sey, und nur den geistig und philosophisch Gebildeten zu Gute komme[2]).

---

1) Siehe oben S. 51. Anm. 4. u. S. 67. Anm. 4. Vgl. Kern in d. Tüb. Zeitschr. 1832., 3, S. 107; 1833, 2, S. 4, 51. u. a. m. — Die Erlösung besteht demnach bei den platonisirenden Mystikern in der christl. Kirche, namentl. bei Dion. ar. in der Sorge Gottes, daß die ὄντως ὄντα nicht in das μὴ ὄν fallen. Baumgarten-Cr. D. G. S. 1170. — Die plat. Ansicht vom Bösen, als dem leeren Schein und Nichts, schimmert vielfach bei den Kirchenvätern durch, namentlich bei Origenes, Athanasius, Augustin u. a. m. Vgl. Tauler med. an. p. 11. (ed. Casseder) Solger's Nachl. 1, S. 378. 512. u. a. m.

2) πάντων τῶν βίων ἐστὶ θειότατος, nemlich das des Philosophiren-

Haben wir nun aber somit wohl hinlänglich eingesehen, daß zwar ächt Christliches im Plato und in seiner Philosophie vorhanden, aber doch nicht so rein und gehaltvoll sey, als in der großen historischen Erscheinung, die wir Christenthum nennen, — etwa wie der Charakter des Metallischen keinem Silbererze fehlt, doch aber nur im gediegenen Gold am ausgesprochensten hervortritt, — so hat sich unsre Betrachtung hiermit auf das erste Capitel und auf die Ansicht der Kirchenväter vom Platonismus zurückgelenkt. Wir fühlen uns gedrungen, in das hohe Lob, das sie seinen christlich frommen Gedanken spenden, freudig einzustimmen, doch aber wie sie zu erklären, daß seine Philosophie dem Evangelium durchaus nicht völlig gleichgesetzt werden, und dessen Stelle vertreten könne. Sagen wir, es hat nie eine christlichere Philosophie außerhalb der Kirche des Herrn gegeben, als die platonische, — sagen wir, das Christenthum, das vom Anbeginn im Schoß der Weltgeschichte lag, kam vor seiner leibhaften Erscheinung in Jesu Person und Leben, zu einem Höhenpunkt der Lichtwerdung und Erscheinung im denkenden und nach göttlicher Wahrheit forschenden Geist, und dieses ideelle Evangelium ist der Platonismus, — so haben wir das Höchste und Beste von ihm ausgesprochen, was wir, und zwar mit gegründeter Ueberzeugung, von ihm sagen können. Mehr als eine ideelle Kraft und Größe kann und wird der Platonismus niemals seyn.

Ist nun aber der Platonismus, wie sich uns vielfach gezeigt hat, wegen seiner ideellen Natur und religiösen Erhabenheit, und wegen der vollendeten Schönheit seiner dialektischen Gestalt, so sehr geeignet, die Bewunderung und Begeisterung aller Denkenden zu erregen, und alle nach dem Göttlichen sich sehnenden Ge-

---

den. Phil. 33. b. Vgl. *Grotef.* comm. p. 8. und besonders 34. — Man hat der kath. Kirche ihre Behauptung, daß außer ihr kein Heil sey, sehr übel genommen. Es fragt sich aber, welche Behauptung härter und unleidlicher genannt werden müsse, die ihrige, oder die der alten griech. Philosophen, daß die Seligkeit nur den Philosophirenden zu Theil werden könne? Arist. eth. 10, 10.

müther zu gewinnen, — wie groß, wie unendlich groß muß doch dann die verborgne innere Macht des schlichten Worts vom armen Jesusleben seyn, da es, obwohl das, was am Platonismus so bezaubernd ist, entbehrend, nicht nur demohngeachtet gar bald sich eine größere Kirche baute, als sie Plato je um sich gesehen hat [1]), sondern auch im Platonismus seinen ehrwürdigsten und geistesmächtigsten Feind siegreich überdauerte! Und giebt es anerkanntermaßen in der ganzen philosophischen Literatur alter und neuer Zeiten kein Erzeugniß, das in Absicht auf das Zusammenseyn von ästhetischer Vollendung der Form, Tiefe und Reichthum der Ideen, und Schwunghaftigkeit eines von Gott angefachten Geistes dem Platonismus ganz gleich gesetzt werden könnte, — wie unvergleichlich hoch steht doch dann das oft verkannte und gehöhnte Christenthum, da wir das Erhabenste was Menschenkunst und Weisheit schuf, immer noch tief unter ihm erblicken [2])!

---

1) Was den Hauptergebnissen der ganzen Untersuchung gar sehr zur Bestätigung dient, ist die zwiefache Bemerkung, daß zwar 1) Plato, vermöge seiner Geistesgröße und der sittlich religiösen Würde seines innern Lebens, eine bedeutende Anziehungskraft auch in ferne Jahrhunderte ausgeübt, und das Analogon einer Kirche, eine Gemeinde von Gläubigen, allerdings um sich gesammelt hat; daß aber 2) diese Kirche, seiner Heilstheorie ganz homogen, stets nur rein geistiger Art und Natur gewesen ist, und es nie bis zum Fleisch- und Beinwerden in der Wirklichkeit hat bringen können.

2) Dieß ist auch das schöne Ziel der Neanderschen Kirchengeschichte, darzuthun, wie das schlichte Evangelium mit seiner stillen Kraft nicht blos alles ihm äußerlich mit Macht und Gewalt Widerstrebende siegreich durchdrang, sondern auch das geistig Größte und Glänzendste, was bei Weitem mehr zu seyn und zu gewähren schien, allmählich, aber sicher überwuchs, und aus allen Umwölkungen und Vermischungen immer wieder rein und unversehrt hervorging. Vgl. Neand. K.G. (gute Ausg.) 1, S. 103. ff. 924. u. a. m.

Anhang.

Uebersetzung einiger im sechsten Capitel citirten platonischen Stellen [1]).

Aus der sogenannten Apologie des Sokrates vor Gericht, 30. a. ff.

„Kein größeres Gut ist, wie ich glaube eurer Stadt jemals zu Theil geworden, als das Geschäft, das ich Gott dienend treibe. Denn ich thue nichts Andres, als daß ich umhergehend die jüngern wie die ältern Leute überzeuge, nicht für den Leib, nicht für den Besitz von Schätzen, nicht für irgend etwas Andres müsse man so sehr Sorge tragen, als für die Seele und ihre sittliche Veredelung, indem ich ihnen auseinandersetze, daß nicht die Tugend aus dem Reichthum, sondern umgekehrt Reichthum und alle übrigen Güter für den Einzelnen sowohl wie für das Gemeinwesen aus der Tugend hervorgehn [2]). Wenn ich durch Reden dieser Art die Jünglinge verderbe, nun so müssen das wohl verderbliche Reden seyn. Wer aber sagt, daß ich andre, als diese Reden führe, der lügt. Wie dem auch sey, ihr Athenienser, mögt ihr nun meinem Verkläger gehorchen, oder nicht, mögt ihr mich freisprechen oder verdammen, das sage ich frei heraus, daß ich nicht unterlassen würde so zu handeln, und wenn ich den Tod mehr als einmal leiden müßte. Kein Getümmel, ihr Männer von Athen, und leihet mir, wie ich gleich anfangs bat, fortwährend ein ruhiges Gehör; denn es wird euch, wie ich glaube, heilsam seyn, wenn ihr auf das hört, was ich euch sagen will. Wißt, daß wenn ihr mich tödet, ihr nicht mir, sondern euch selbst am meisten schadet. Mir kann weder Melitus noch Anytus noch irgend Jemand ihres Gleichen schaden. Denn dem Besseren kann von dem Schlechteren wirklich Uebles nicht

1) Ich bemerke, wie oben S. 28. daß der Zweck meiner Schrift mehr eine fließend klare, als eine wortgenaue Uebersetzung erheischt.

2) Vgl. oben S. 58. Anm. 5.

geschehn. Tödten kann er mich wohl, oder in die Verbannung treiben, oder meine Ehre schmälern, und Mancher hält diese Dinge freilich für sehr große Uebel. Ich aber sehe es für ein weit größeres Uebel an, so ungerecht zu handeln wie dieser, der jetzt meinen Tod bewirkt. Deßhalb scheint es mir auch, ihr Athenienser, nicht sowohl nothwendig für mich selbst auf Vertheidigung zu sinnen, als vielmehr für euch, die ihr im Begriff seyd, euch an mir, als an einem euch von Gott Gegebenen zu versündigen. Denn wenn ihr mich hinrichtet, so werdet ihr nicht leicht wieder einen Solchen finden, der, es klingt lächerlich, eurer Stadt von Gott so zugeordnet ist, wie einem zwar stattlichen und edlen Pferde, das aber eben seiner Größe wegen etwas träge ist, und deßhalb des aufstachelnden Sporns bedarf. Das ist der Dienst, den Gott mir eurer Stadt zu leisten aufgetragen hat, daß ich Tag für Tag euch zu erwecken, und zur bessern Einsicht zu führen und jeden Einzelnen zurecht zu weisen nicht müde werde. Ein Zweiter, der dieß statt meiner thut, wird sich so leicht nicht wieder finden. Darum solltet ihr mein Leben billig schonen. Vielleicht aber zürnet ihr, wie die, die über unwillkommnes Aufgestörtwerden aus süßem Schlaf sich ärgern, und wollt, meinen Gegnern willfahrend, darum mich zum Tode führen, damit ihr in der Folge ungestört fortschlafen und fortträumen könnt."

Republik 8, 559. d. ff.

„Wenn nun der so roh und kärglich erzogene Jüngling den Dronenhonig kostet, und sich zu den brandgelben verschmitzten Thieren hält, welche ihm stets die mannichfaltigsten Ergötzungen zu verschaffen wissen, dann tritt, wie du leicht denken kannst, der Zeitpunkt ein, wo er aus der oligarchischen in die demokratische Gemüthsverfassung übergeht. — Das kann nicht fehlen. — Und wird denn etwa, wie ein Umsturz im Staate durch die Bundesgenossenschaft einer innern Parthei mit einer ihr gleichgesinnten äußern bewirkt wird, so auch die Umwandlung des Jünglings vor sich gehn, indem nemlich ein Begierdenschwall von außen erregend und fördernd einwirkt auf seine eigne innere Begehr-

lichkeit? — Allerdings. — Kommt nun dem bedrängten oligarchischen Princip in ihm irgend etwas zu Hülfe, entweder von Seiten des Vaters oder von Seiten andrer Angehörigen, sey es eine Ermahnung oder eine derbe Zurechtweisung, so entsteht ohne Zweifel eine Parthei und Gegenparthei, und ein förmlicher Kampf in ihm. — Wie anders? — Zuweilen wird dann das demokratische Princip dem oligarchischen weichen müssen; einige Begierden und Leidenschaften werden unterdrückt, andre von einer die jugendliche Seele ergreifenden Schaam ausgetrieben werden, und so wird sich die Seele wiederum säubern und ordnen. — Ja, das geschieht zuweilen. — Indessen wachsen aber statt der ausgestoßenen Begierden andre heran, und nehmen, wegen mangelnder Einsicht in der väterlichen Erziehung, an Zahl und Stärke außerordentlich zu. — Freilich, das kommt häufig vor. — Diese ziehen ihn dann wieder in denselben Umgang hinein, und vermehren sich in heimlicher Genossenschaft. — Ohne Zweifel. — Am Ende nehmen sie die Burg in des Jünglings Seele in Besitz, da sie merken, daß sie von Kenntnissen und schönen Ausrüstungen und richtigen Begriffen leer ist; denn diese sind immer die besten Hüter und Beschützer in den Seelen Gott befreundeter Menschen. — Ja wohl! — Statt ihrer drängen sich nun falsche und prahlende Sätze und Meinungen herzu, und besetzen jenen Raum. — Allerdings. — Und wendet sich nicht der junge Mann nunmehr wieder zu jenen Lotophagen, und verkehrt jetzt ganz öffentlich mit ihnen? Wenn nun seine Angehörigen dem besseren Theil seines Innern ein Hülfsheer schicken, so lassen jene hochfahrenden Reden, indem sie die Thore der königlichen Burg verschließen, weder dieses ein, noch auch nehmen sie Reden von Aelteren, die vereinzelt kommen, als Abgesandte an, und bleiben so in jedem Kampf die siegenden Oberherrn. Die Schaam nennen sie Albernheit, und treiben sie schimpflich in's Exil; die Mäßigung schelten sie Unmännlichkeit und werfen sie aus; die Genügsamkeit brandmarken sie als armseliges und bäurisches Wesen, und jagen sie über die Gränze. — Freilich wohl. — Haben sie nun die in Beschlag genommene und in ihre Mysterien einzuweihende Seele

auf diese Weise gereinigt und entleert, dann führen sie unter Lobgetön und Beifallklatschen den Uebermuth, die Zügellosigkeit, die Schwelgerei und die Schaamlosigkeit bekränzt und mit zahlreichem glänzenden Gefolge ein. Den Uebermuth nennen sie Bildung, die Zügellosigkeit Freiheit, die Schwelgerei Großartigkeit, und die Schaamlosigkeit männliches Wesen. — — — Eine vernünftige Vorstellung läßt nun ein Solcher sicherlich gar nicht zu. Denn wenn Jemand zu ihm spräche, ein Theil seiner Genüsse und Vergnügungen rühre von guten und löblichen, ein anderer von schlechten Trieben her, und jene müsse er ausbilden und ehren, diese aber einschränken und niederhalten, so würde er nur den Kopf dazu schütteln und sprechen, sie seyen alle gleich, und müßten daher auch alle auf gleiche Weise geehrt werden. — Fürwahr, so wird der so Beschaffene sich verhalten. — Und so wird er denn wohl immer nur in den Tag hineinleben, und der jedesmaligen eben aufgeregten Begierde zu Gefallen, bald Wein- und Wonnetrunken, bald wieder bei Wasser und schmaler Kost abmagernd; jetzt wieder eifrig Leibesübungen treiben, dann in unthätiger Behaglichkeit an nichts theilnehmen. Mitunter wird er sich mit der Philosophie befassen, öfterer noch um Staatsangelegenheiten sich bekümmern, und plötzlich aufspringend wird er, was ihm eben einfällt reden oder thun. Glänzt ihn einmal das Soldatenleben an, so wird er sich für dieses bestimmen, und wenn ein andermal der Kaufmannsstand, wiederum für diesen. Und so ist keine Ordnung, keine Folge, keine Nothwendigkeit in seinem ganzen Leben; aber nichts destoweniger diese Lebensweise süß und frei und herrlich nennend, wird er ihr stets ergeben bleiben."

Ebendas. 562. a. ff.

„Nun hätten wir zuletzt nur noch die trefflichste Verfassung und den trefflichsten Mann zu betrachten, nemlich die Tyrannei und den Tyrannen. — Offenbar. — Wie? geht nicht vielleicht auf dieselbe Weise die Tyrannei aus der Demokratie hervor, wie aus der Oligarchie die Demokratie hervorging? — Wie das? — Nicht wahr, das höchste Gut, das die Oligarchie ihrem Wesen nach am eifrigsten erstrebte, war doch überschwänglicher

Reichthum? — Ja. — Die Unersättlichkeit aber im Reichthum, und die Hintansetzung alles Uebrigen um des Schätze Anhäufens willen bereitete ihr den Untergang. — So ist es. — Und löst sich nicht auch die Demokratie durch die Unersättlichkeit in demjenigen auf, wonach sie als nach ihrem höchsten Gute trachtet? — Was ist aber dieß deiner Meinung nach? — Die Freiheit! Denn diese wirst du in einem demokratischen Staat immer als das Vortrefflichste und als dasjenige rühmen hören, das allein einem freien Menschen das Leben in ihm als wünschenswerth erscheinen lasse. — Das ist freilich eine häufig vernommene Redensart. — Ist nun nicht, wie ich eben bemerkte, die Unersättlichkeit hierin, und die Vernachlässigung alles Uebrigen das, was diese Staatsverfassung so umgestaltet, daß sie zuletzt der Tyrannei anheimfallen muß? — Wie so? — Ich meine, wenn ein demokratischer und nach Freiheit dürstender Staat von boshaften Mundschenken bedient wird, und sich in deren starkem Wein zu sehr berauscht, so wird er seine Obrigkeiten, wenn diese nicht nachgiebig genug sind, und Freiheit nicht vollauf gewähren, zur Strafe ziehen, indem er sie beschuldigt, heimtückisch und oligarchisch gesinnt zu seyn. — Das kann wohl geschehn. — Und die den Obrigkeiten Gehorsamen mißhandelt er als Servile und Nichtswürdige; und nur Obrigkeiten, welche sich wie Unterthanen, und Unterthanen, welche sich wie Obrigkeiten benehmen, werden in Privatzirkeln wie im öffentlichen Leben gelobt und geehrt. Muß nun nicht in einem solchen Staat das Freiseyn überall sich hinverbreiten? — Wie sollte es nicht? — Und so wird es denn auch wohl in die Häuser dringen, und die Ungebundenheit wird am Ende auch dem lieben Vieh eingepflanzt werden. — Wie ist das gemeint? — Das wird sich darin zeigen, wenn der Vater sich gewöhnt, dem Kinde gleich zu stehn, und sich vor den Kindern zu scheuen, und wenn sich der Sohn dem Vater gleich stellt, und alle Furcht und Scheu vor den Eltern ablegt, damit er nemlich recht frei sey. — — Dazu noch andre ähnliche Kleinigkeiten. Der Lehrer zittert bei so bewandten Umständen vor den Schülern und schmeichelt ihnen; und die Schüler begegnen ihren Leh-

rern und Erziehern mit Geringschätzung. Und überhaupt schätzen sich die Jüngern den Aelteren gleich, und wetteifern mit ihnen in Reden und Thaten; und die Alten setzen sich unter die Jungen, und tischen ihnen allerlei Witz und Artigkeiten auf, um nicht für mürrisch und despotisch von ihnen gehalten zu werden. — —

Und die Summe von dem allen, wenn es zusammengerechnet wird, begreifst du wohl! wie zart und empfindsam nemlich die Seele der Bürger wird, so daß, wenn sie noch so leise von etwas, das wie Knechtschaft aussieht, berührt werden, sie augenblicklich mit dem größten Unwillen sich dagegen sträuben; und wie sie zuletzt sich an gar keine Gesetze, weder an geschriebene, noch an ungeschriebene binden wollen, damit sie ja auf keine Weise irgend einen Herrn über sich haben! — Gar sehr begreift sich das. — Diese überaus schöne und jünglinghafte Regierungsweise ist es nun, welcher, wie mir scheint, die Tyrannei entsproßt. — — Denn die äußerste Freiheit kann in nichts anderes, als in die äußerste Knechtschaft umschlagen, beim Einzelnen sowohl, wie beim Staat. — — Und so entsteht denn, wie sich zeigt, die Tyrannei aus keiner andern Staatsverfassung, als aus der Demokratie."

Republik 10, 608. a. ff.

„So wollen wir uns demnach das Erkannte wie etwas gegen den Zauber Schützendes vorsingen und vorsagen, und uns sorgfältig hüten, daß wir nicht in jene kindische und gemeine Liebe zurückfallen. Wir wollen einsehn, daß man nach einer solchen Poesie, wie die eben geschilderte ist, nicht so eifrig streben müsse, als gelte es die Wahrheit zu erfassen, sondern daß sich vielmehr jeder, der sie hört, vor ihr in Acht zu nehmen, und über die Poesie überhaupt so zu urtheilen habe, wie es vorhin auseinandergesetzt worden ist. — Dem stimme ich durchaus bei. — Wahrlich, Freund Glaukon! wahrlich es ist ein größerer Kampf als er gewöhnlich erscheint, in welchem es sich um das Gut- oder Schlechtwerden handelt, so daß man sich weder durch Ehre, noch durch Reichthümer, noch durch Gewalt, noch auch

durch die Poesie verleiten läßt, der Gerechtigkeit und der Tugend zu entsagen. — Das sage ich auch, dem Erörterten beipflichtend, und gewiß ein Jeder. — Aber die überaus großen und herrlichen Kampfpreise und Siegesfrüchte der Tugend haben wir noch nicht erörtert! — Nun fürwahr! unendlich groß müssen sie wohl seyn, wenn sie noch größer als die bereits früher genannten sind! — Was kann denn, sagte ich, in einer geringen Zeit wahrhaft Großes statt finden? Denn die Dauer des ganzen Lebens von der Kindheit bis in's Greisenalter ist ja doch nur gering gegen die Ewigkeit. — Freilich wohl, ein wahres Nichts! — Wie? und du glaubst ein unsterbliches Wesen solle blos für diese Spanne Zeit sich abmühen, nicht aber für die Ewigkeit? Oder weißt du etwa nicht, daß unsre Seele unsterblich ist, und niemals untergeht?"

Ueber die Gesetze 5, 731. e. ff.

„Eins der größten Uebel ist den menschlichen Seelen von Natur eingepflanzt. Es besteht darin, daß, wie man sagt, Jeder von Natur sich selbst liebt, und zwar ganz mit Recht. In der That aber ist oder wird die übertriebene Selbstliebe für jeden Menschen die Ursache seines ganzen Unrechtthuns. Denn den Liebenden verblendet der Gegenstand seiner Liebe, so daß er über das Gerechte, Schöne und Gute falsch urtheilt, indem er sein theures Ich stets höher achten zu müssen glaubt, als die Wahrheit. Nicht aber sich und sein Interesse, sondern das Rechte muß derjenige lieben, dem es um wahre Größe zu thun ist, mag es nun von ihm selbst, oder von einem Andren vollbracht werden. Aus dem genannten Fehler rührt auch dieser her, seine Unwissenheit für Weisheit zu halten, so daß oft die Unwissendsten alles zu wissen sich einbilden, und weil sie Andren nicht überlassen, was sie nicht verstehn, nothwendig schlecht machen, was sie selbst verrichten. Darum muß jeder die zu heftige Selbstliebe meiden, und sich durch falsche Schaam nicht abhalten lassen, dem, der vorzüglicher ist, als er selbst, mit Eifer nachzustreben. Auch Andres, was zwar von geringerem Belang als das Gesagte, aber doch nicht minder zuträglich ist, muß man sich oft in das Ge-

dächtniß zurückrufen. Denn gleichsam als fände ein Ausfließen in der Seele statt, muß man dem entgegen für Einströmendes sorgen, und die Erinnerung ist ein solcher Zufluß für die abnehmende Besonnenheit. Des unmäßigen Gelächters und der Thränen muß man sich enthalten, und Jeder ermahne Jeden, die Fülle der Freude wie des Schmerzes zu verbergen, und eine würdige Haltung zu bewahren, sey es, daß ihm durch die Gunst des Geschickes alles glücklich von Statten geht, oder daß feindliche Mächte seinen Bestrebungen gleich steilen unzugänglichen Höhen sich entgegenstämmen. Und immer müssen die Guten auf Gott und seine Gaben hoffen, daß, wenn Lasten auf sie drücken, er sie erleichtern, und das gegenwärtige Ungemach in der Zukunft zum Besseren wenden, das Gute hingegen ihnen stets zur guten Stunde angedeihen lassen werde. In solchen Hoffnungen und Erinnerungen soll ein Jeder leben, und sich und seinem Nächsten diese Dinge im Scherz wie im Ernst oft in das Gedächtniß rufen."

Gastmahl 211. d. ff.

„Auf diesem Punkt, wo der Mensch das an sich Schöne erblickt, wird sein Leben erst ein wahres Leben. Wenn du dieß jemals schautest, so würde es dir weder dem Gold, noch prächtigen Gewändern, noch auch schönen Jünglingen vergleichbar dünken, von deren Anblick du doch jetzt getroffen, dich, wie viele Andre bereit fühlst, auf Essen und Trinken zu verzichten, und nur, in ihrem Anschauen vertieft, bei ihnen zu seyn begehrst. Welche Vorstellung sollen wir uns nun wohl von dem innern Zustand dessen machen, dem es vergönnt wäre das Schöne selbst zu sehn in seiner Urklarheit und Reinheit, nicht das durch Fleischlichkeit und Farben und andern vergänglichen Tand und Schaum befleckte, sondern das göttlich Schöne, einfach ewige? Meinst du etwa, das Leben eines Menschen, der sein Augenmerk darauf richtet, und mit seinem innern Gesicht dabei verweilt, könne ein schlechtes werden? Oder leuchtet es dir nicht ein, daß es einem Solchen, der das an sich Schöne mit dem dazu befähigten Geistesauge sieht, einzig und allein gelingen wird, nicht Schattenbilder der Tugend, da er ja kein Schattenbild ergriffen hat, son-

dem wahre Tugendwesen, da er ja des Wesentlichen theilhaftig geworden ist, zu erzeugen? Wer aber das wahre Wesen der Tugend erzeugt hat und erzieht, der muß ja wohl der Liebe Gottes sich erfreuen, und wenn irgend Einer unsterbliches Seyn erlangen."

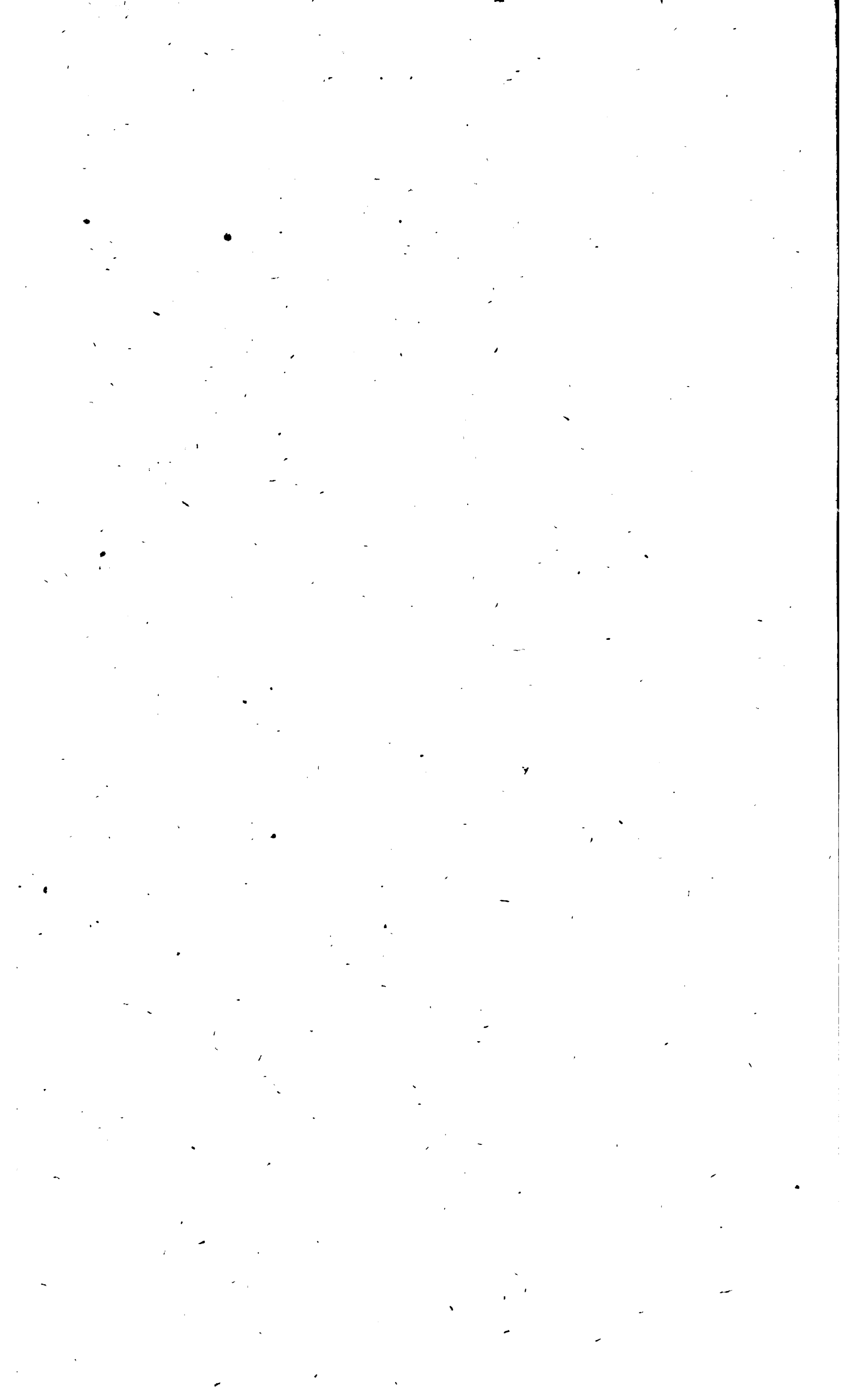
Der Staatsmann, 309. b. ff.

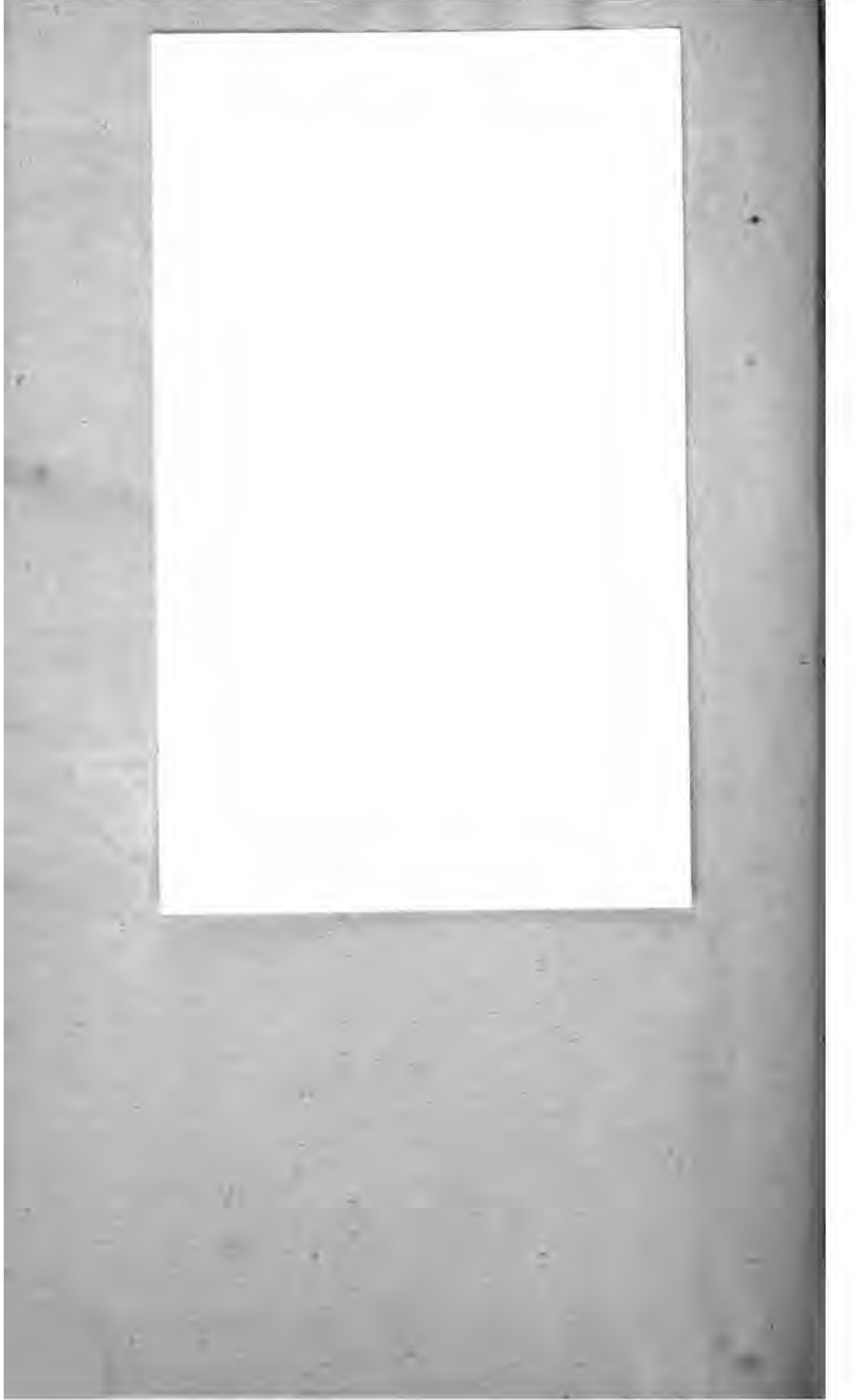
„Und so wird die wahre Staatskunst von den zum Edlen aufstrebenden, und zur kunstgemäßen Verbindung mit andern erzogenen Naturen die überwiegend heldenkräftigen, und deßhalb zur Kette geeignetsten, mit den andern ihnen scheinbar entgegenstrebenden, die das Milde lieben, und darum eben als weicher und fettiger Einschlag zu gebrauchen sind, auf folgende Weise verbinden und verflechten. — Auf welche denn? — Dadurch daß sie zuerst den ewigen Theil ihrer Seele, der Verwandtschaft gemäß mit einem göttlichen Band umschlingt, und sodann mit menschlichen Banden ihre irdische Existenz. — Wie meinst du das? — Die richtige Erkenntniß des Schönen, Guten und Gerechten, und des Gegentheils davon, wenn sie fest gegründet in der Seele lebt, nenne ich eben das Göttliche in dem Gottähnlichen Geschlecht. — Und so ziemt es sich auch. — Von dem staatskundigen und wahren Gesetzgeber haben wir aber doch wohl erkannt, daß er allein im Stande sey, mittelst der Muse seiner königlichen Kunst, dieß allen denen einzubilden, die, wie wir sagten, einer richtigen Erziehung theilhaftig geworden sind? — Ja freilich! — Wie nun also? eine kräftig kühne Seele, wird sie nicht durch das Erfassen der Vernunftwahrheit gezähmt werden, so daß sie nun am meisten mit dem Gerechten eins seyn und bleiben will? —— Zuverlässig. — Andrerseits die sanftere Natur, wird sie nicht, indem sie sich der erwähnten Begriffe bemächtigt, sich zu dem besonnenen und sittsamen Element im Staatsleben heranbilden? — — Ohne Zweifel. —

So nun wird sich diese Kunst der Einigung an den besseren Naturen als das wahre Heilmittel bewähren, und wie wir gesagt haben, als das göttliche Band der von Natur verschiedenartigen und in entgegengesetzte Richtungen auseinanderstrebenden Zweige

der Tugend. — Sehr wahr. — Was aber die andern menschlichen Bande betrifft, so sind diese, wenn nur das göttliche nicht fehlt, weder schwer zu begreifen, noch schwer anzubringen. — Wie denn, und welche? — Die ehelichen sind es, und die, welche die Heirathen, und das Familienleben umfassen. — —

Das also wollen wir sagen sey die Vollendung des von der praktischen Staatswissenschaft richtig angelegten und verfertigten Gewebes, wenn nemlich diese königliche Kunst die heldenkühne und die maßliebende Gemüthsbeschaffenheit so mit einander zu befreunden und zu verbinden weiß, daß daraus das trefflichste und herrlichste, alle übrigen Fäden durch den genannten Verband zusammenhaltende Gewebe entsteht, in welchem sie die einem Staat mögliche Glückseligkeit gewährend, und es an keinem hierzu wesentlichen Gut je fehlen lassend, ihre Macht und Herrschaft stets ausübt."





ACKERMANN, Georg C B
Das Christliche im Plato...

